146.3
Sch96m

BOOK 146.3.SCH96M c.1
SCHWARZ # DER MODERNE
MATERIALISMUS ALS WELTANSCHAUUNG

3 9153 00003098 3

Der moderne Materialismus

als Weltanschauung und Geschichtsprinzip

Von

Dr. H. Schwarz

Privatdozenten der Philosophie

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1904

B
825
.S73
1904

DER MODERNE MATERIALISMUS

ALS WELTANSCHAUUNG UND GESCHICHTSPRINZIP

FÜNF VORTRÄGE

GEHALTEN IM APOLOGETISCHEN INSTRUKTIONS-KURSUS DES ZENTRAL-AUSSCHUSSES FÜR INNERE MISSION 4.—6. OKTOBER 1904 IN DER BERLINER FRIEDRICH WILHELM-UNIVERSITÄT

VON

DR. H. SCHWARZ
PRIVATDOZENTEN AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

LEIPZIG
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER
1904.

146.3
Sch96m

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

6555-e

Vorrede.

Wenn ich vorliegende Vorträge im Druck erscheinen lasse, so glaube ich damit den lebhaft ausgesprochenen Wunsch meiner Herren Zuhörer vom apologetischen Instruktionskursus erfüllen zu sollen. Zudem hoffe ich, daß sich diese Vorträge auch einem größeren Leserkreise nützlich erweisen werden. Es sollte in weiten Kreisen bekannter sein als es ist, daß der Materialismus philosophische Prüfung niemals ausgehalten hat. Er kann es heute so wenig, wie zur Zeit des Platon und Aristoteles, oder zur Zeit des Berkeley und Leibniz, oder zur Zeit Kants. Aber nicht jeder geht gern in das Tor der Philosophie ein. Durch seine scheinbare Klarheit und Anschaulichkeit ladet der Materialismus, der vor den Toren der Philosophie liegt, den Laien ein, lieber bei ihm zu verweilen. Die Vertreter des Materialismus haben es überdies verstanden, ihn mit allerlei Zimmerschmuck aus dem Hause der Philosophie selbst zu behängen. Nicht jeder vermag sofort zu durchschauen, daß das an dieser Stelle unechter Zierrat ist. Da glaubt mancher einen philosophischen Tempel von wahrer Einheit zu sehen, während nur geborgte Gedanken zu losem Mauerwerk zusammengerafft sind. Wie der Materialist seine Doktrin gern mit dem Schein der „Philosophie“ umgibt, so auch gern mit den Resultaten der „Wissenschaft“. Wissenschaft kennt freilich kein Stehenbleiben bei „Resultaten“. Sie kennt nur „Tatsachen“ und eine immer fortschreitende Interpretation der Tatsachen. Die materialistischen Interpretationen sind teils seit Jahrhunderten, einige mindestens seit Jahrzehnten veraltet. Es ist gut, das alles wieder einmal im Zusammenhange zu sagen und sowohl die philosophischen wie die wissenschaftlichen Schwächen des Materialismus kurz und bündig aufzuzeigen. Fühlt man doch in unsern Tagen lebhafter als je das Bedürfnis, sich über die Versprechungen des Materialismus klar zu werden. Man hört soviel davon, daß die Welträtsel und Lebenswunder

5 April 1967

heute gelöst seien. Ein materialistischer „Monismus“ soll das Zauberwort sein, das sie löst. Aber welches größere Welträtsel gäbe es als das Geistesleben, d. i. die Entwicklung einer Welt von Werten, und welches größere Lebenswunder als die Einheit des Bewußtseins? In solche Tiefen sieht der Materialismus nicht, kann er nicht sehen. Denn seine Zauberformel bedeutet — nichts. Hilflos steht er vor allem Lebendigsten.

In der Absicht, die philosophische und wissenschaftliche Rückständigkeit des Materialismus zu erhärten, veröffentliche ich die folgenden Blätter. Habe ich hierbei nicht umhin gekonnt, einiges Eigne in die Darlegung hineinzuarbeiten, so bin ich mir um so mehr bewußt, gerade in diesen Fragen mit vielen Schulter an Schulter zu stehen. Mit so vielen, daß ich in den Literaturnachweisen habe sparsam sein müssen. Nur auf diejenigen Schriftsteller habe ich hingewiesen, mit denen ich mich in den betreffenden Punkten besonders deutlich in Kontakt zu wissen glaube. Die andern ungenannten sind darum keine Unbekannten.

Die Vorträge selbst sind, verglichen mit dem Umfange, in dem ich sie gehalten habe, etwas erweitert worden. Zweimal habe ich in zwei Vorlesungen auseinandergelegt, was ich mündlich in der mir zugemessenen Zeit nur dadurch habe erledigen können, daß ich diese Zeit eben n i c h t eingehalten habe. Der Leser findet die „materialistische Weltanschauung im Lichte der Psychologie“ in zwei Abschnitten behandelt, während ich das überreiche Material verkürzt zu einem einzigen Vortrage hatte zusammenziehen müssen. Von demjenigen sodann, was ich über „die materialistische Weltanschauung im Lichte der Logik“ zu sagen hatte, sind die Ausführungen über Willensfreiheit hier im Druck abgetrennt. Ich habe geglaubt, sie ergänzt und bereichert zu einer eignen Vorlesung (der fünften) gestalten zu sollen.

H a l l e a. S., im November 1904.

Hermann Schwarz.

Erste Vorlesung.

Die materialistische Weltanschauung im Lichte der Erkenntnistheorie.

Gern habe ich die Aufgabe übernommen, an dieser Stelle über den modernen Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip zu reden. Über den modernen Materialismus: der Materialismus ist eigentlich eine unmoderne Auffassung. Er ist gegenüber den Begriffen der heutigen Psychologie, Biologie, ja der heutigen Physik rückständig. Er ist rückständig in unsern Tagen kritizistischer Schulung auch als unheilbarer Dogmatismus. Aber es geht mit dem materialistischen Gedanken wie nach einer vielverbreiteten biologischen Lehre. Nach dieser sollen sich in den Jugendzuständen höherer Tierindividuen die früheren Entwicklungsstadien des Stammes wiederholen. So sehen wir auch im Nachdenken des einzelnen die Jugendsprünge des menschlichen Geistes sich oft erneuern. Ihre scheinbare Einfachheit und Natürlichkeit legt materialistische Auffassungen zunächst gewiß nahe. Bei ihnen stehen bleiben hieße aber, bei überwundenen Formen des Denkens verharren.

Ist der Materialismus alt, zeigen seine dogmatischen Behauptungen die Züge des Alters durch die Abwesenheit kritizistischen Geistes, so gibt es doch einen Punkt, durch den sich der Materialismus vor Kant und der Materialismus nach Kant unterscheidet. Vor Kant gab es lediglich einen mathematischen oder mechanistischen Materialismus. Heute hat sich das

materialistische Denken um eine weite Provinz bereichert, es ist vom Gedanken der Entwicklung durchwoben. Dementsprechend gibt sich der heutige Materialist nicht nur als dogmatisierenden Physiker oder Chemiker. Er gibt sich auch als dogmatisierenden Biologen. Evolutionistischer Materialismus ist heute Trumpf. Indem man diesen dem überkommenen mechanistischen Materialismus angefügt und beides verschmolzen hat, glaubt man das System des Materialismus lebenskräftig erneuert, vervollständigt und gegen alle Angriffe geschützt zu haben. Nun stützt, wie man meint, der evolutionistische Teil des Gebäudes den mechanistischen und der mechanistische den evolutionistischen.

Ich denke zeigen zu können, daß jeder den andern aufhebt.

Hören wir zuerst die Hauptgedanken des vereinigten mechanistisch-evolutionistischen, also, wie er sich selbst gern nennt, des modernen Materialismus! Allem voran steht die Behauptung von der Wirklichkeit der Atome und ihrer Bewegungen. Jedes Atom vereinige in seiner Substanz zwei Attribute, Materie und Energie. Die Menge von beiden erhalte sich seit Ewigkeit her konstant. Der Atomsubstanz komme noch eine dritte Eigenschaft, Entwicklung, zu. Sie entwickle sich aus sich selbst. Zuerst habe sie sich in imponderabile Ätheratome und ponderabile Körperatome zerlegt. Aus letzteren seien durch alle möglichen Bewegungen und Verbindungen derselben die einzelnen Dinge hervorgegangen. Andre Faktoren als die genannten mechanistisch wirkenden seien beim Evolutionsprozeß der Welt nicht beteiligt. Die Naturkausalität sei in sich geschlossen und unzerreißbar. Es gebe weder Gott noch Seele. Das geistige Leben bilde eine bloß abhängige Funktion des körperlichen und werde vom Kausalnexus der Nerventätigkeit beherrscht; Willensfreiheit sei eine Schimäre.

Dies der Materialismus als *Weltanschauung*. Es ist klar, daß er sich auch zum *Geschichtsprinzip* erweitern

wird. In das Gesetz der Welt, ihren Mechanismus und Evolutionismus, sei auch das geschichtliche Leben verflochten. Dieses könne nicht auf neuen und besondern Faktoren beruhen. Die allgemeine Naturgesetzlichkeit greife in dasselbe herüber und bestimme es durch und durch. So sei insbesondere alle Kultur ein blind bewegter Entwicklungsmechanismus, der von den Kräften der Natur getrieben werde. Sein unaufhaltsam vorwärts rollender Gang ziehe die menschliche Tätigkeit in sich hinein, statt von ihr Ziel und Richtung zu empfangen. In sich geschlossene Naturkausalität auch hier.

Prüfen wir nun diese Weltanschauung und dieses Geschichtsprinzip, die so zuversichtlich vor uns hintreten, und zwar zunächst die materialistische Weltanschauung!

Ist sie, fragen wir zuerst, sich selbst gegenüber vollständig? Das ist die erkenntnistheoretische Frage.

Ist sie, fragen wir zweitens, dem Denken gegenüber notwendig? Das ist die logische Frage.

Ist sie, fragen wir drittens, den Tatsachen gegenüber ausreichend? In diesen Untersuchungen hat vor allem die Psychologie das Wort.

Ich beginne mit der *erkenntnistheoretischen Frage*. Ist, lautet dieselbe, die materialistische Weltanschauung in sich geschlossen oder vollständig? Ihre Behauptung haben wir wohl gehört; aber behaupten läßt sich vieles, ohne daß die Wirklichkeit damit übereinstimmen müßte. Wenn der Materialist von Atomen und ihren Kräften spricht, so meint er damit jedenfalls die Wirklichkeit selbst, ja das letzte Wesen der Wirklichkeit ergriffen zu haben. Mit welchem Rechte meint er das? Quid juris? Das ist unsre Frage. Es ist zugleich die kritizistische Frage, deren Wichtigkeit jeder Metaphysik gegenüber Kant so dringend eingeschärft hat. Erst dann vervollständigt sich ein metaphysisches System zur Wissenschaft, verwandelt es sich aus *δόξα* in *ἐπιστήμη*, wenn es ihm gelungen ist, sich vor dem Tiefsinn dieser Frage zu verantworten. Auch dem Mate-

rialismus müssen wir die Frage vorlegen und ihn auffordern, sich durch Antwort darauf wissenschaftlich zu rechtfertigen. Besteht denn gerade zwischen dem Denken des Materialisten und der Wirklichkeit eine prästabilierte Harmonie? Wenn aber nicht, warum glaubt er an die objektive Richtigkeit seines Systems, das doch zunächst nur eine Idee in seinem Kopfe ist?

Hier ließe sich nicht etwa auf die bloße innere Folgerichtigkeit der materialistischen Ideen hinweisen. Denn der Mathematiker, der mit imaginären Einheiten und vieldimensionalen Räumen rechnet, baut auch innerlich folgerichtige Systeme auf, ohne die äußere Wirklichkeit derselben zu behaupten. Ebenso warnt die Geschichte der Philosophie, unsern noch so nützlichen Begriffen ohne weiteres reale Deutung zu geben. Auf jeder Seite ihres Buchs weiß sie von der verhängnisvollen Neigung zu berichten, das, was wesentlich für unser Denken, ja vielleicht nur ein erleichternder Kunstgriff desselben, ein bequemer Ansatzpunkt für Rechnungen, ein brauchbares Modell zur Veranschaulichung ist, für wesenhaft in rerum natura anzusehen. Zu allen Zeiten haben die Menschen versucht, das, was nur logisches Hilfsmittel zum Begreifen der Dinge ist, als die tiefste Realität der Dinge selbst auszugeben. Die Zahlen sind bloße Abstraktionen, aber unentbehrliche für unser Verstehen der Dinge. Eben deswegen glaubten die Pythagoreer, daß die Dinge aus ihnen bestehen. Wir brauchen Klassen- und Artbegriffe, um die Dinge logisch zu ordnen. Platon hypostasierte auch die Klassen- und Artbegriffe und gab ihnen unter dem Namen der Ideen reale Existenz. Unter oberste Gesetze, im Idealfalle unter ein oberstes Gesetz, fassen wir die zahllosen Einzelgeschehnisse der Welt zusammen: diese sind konkret und wirklich, jenes ist allgemein und abstrakt. Spinoza drehte das Verhältnis um. Er machte das oberste Gesetz, aus dem wir nur logisch ableiten, zum kausal hervorbringenden Grund der Dinge und nannte es Gott-Natur. Das alles ist Begriffsrealismus.

Die Beute eines solchen könnte auch das materialistische System sein. Nichts zwingt uns, solange der Materialist auf die Frage quid juris? keine Rechenschaft gibt, in Atomen und Kräften mehr als bloße Begriffskonstruktionen zu sehen.

Vielmehr, sie sind zunächst nichts anderes, als Hilfsmittel des Naturerkennens, letzte schematische Ansatzpunkte für Rechnungen, Modelle zur geometrischen und dynamischen Konstruktion, Veranschaulichungshilfen der analytischen Mechanik, ähnlich den irrationalen Zahlen oder den imaginären Einheiten. Atome und Kräfte sind Ingredienzien derjenigen abstrahierenden, alles in Bewegungsgleichungen anschauenden Betrachtungsweise, die wir seit den Tagen Galileis die mechanistische nennen. Sie sind zunächst nur gleichsam Hammer des Denkens, mit denen es innerhalb der genannten Betrachtungsweise die Dinge bearbeitet. Die materialistische Weltanschauung aber geht weit über deren Handhabung im Dienste einer bloßen Methode hinaus. Sie tut dasselbe, wie jeder Begriffsrealismus. Sie tut mit Atomen und Kräften, was Pythagoras mit den Zahlen, Platon mit den Gattungsbegriffen, Spinoza mit dem Gesetz getan hatten; sie nimmt die mechanistischen Denkmittel nicht logisch, sondern real, läßt Atome und Kräfte wirkliche, wirksame Existenzen sein und verwandelt so die Begriffe einer bloßen Methode in Metaphysik, die mechanistische Erklärungsweise in die Seinsweise der Welt. Wenn jemand so verfährt, muß er es stets besonders rechtfertigen. Sonst handelte er ebenso überstürzt, wie wenn einer meinte, die Häuser beständen schon darum, weil wir sie mit Hämmern bearbeiten, aus Hämmern.

Hiermit haben wir die Frage formuliert, die wir an den Materialismus zu stellen haben. Er ist uns als die *Metaphysik der mechanischen Methode* entgegengetreten. Nun fragen wir den Materialisten: „Was berechtigt dich, die Denkmittel der mechanischen Methode metaphysisch zu nehmen? Quid juris?“ Wir fordern ihn auf, sich durch genügende Antwort auf diese Frage zur Wissenschaft zu vervollständigen.

Es ist der Nutzen dieser Fragestellung, daß sie sogleich das Feld für noch eine andre Nachforschung öffnet. Gesetzt nämlich, der Materialist nennte ein Prinzip, das ihm verbürgte, an die Harmonie der Wirklichkeit mit den unentbehrlichen Gedanken der mechanischen Methode zu glauben, das ihm also gestattete, dasjenige, was innerhalb dieser Betrachtungsweise wesentlich ist, als wesenhaft in der Welt der Dinge zu statuieren, so werden wir weiter fragen: „Ist denn jenes Prinzip gerade auf Atome und Kräfte anzuwenden? Ist der Gedanke der Atome und Kräfte innerhalb der mechanischen Methode wirklich wesentlich? Zeigt sie in ihrer historischen Entwicklung nicht vielmehr die Tendenz, sich von den genannten Begriffen zu befreien?“ Die Atome und Kräfte möchten dann nicht nur ein bloßes Hilfsmittel unseres Denkens sein, sie könnten sich vielleicht sogar als ein veraltetes oder veralterndes solches Hilfsmittel erweisen. Davon später, wenn wir zu untersuchen haben werden, ob die materialistische Weltanschauung dem Denken gegenüber notwendig ist.

Und nun, welche Antwort gibt der Materialist auf unsre jetzige, kritizistische Frage? Wie begründet er sein Recht, von dem Gedanken und bequemen rechnerischen Gebrauch der Atome und Kräfte zum Glauben an ihre Existenz überzugehen? Atome und Kräfte sind zunächst nur Ideen, Ideen der Naturwissenschaft. Aber Ideen, auch die Ideen einer Wissenschaft, sind darum noch keine Sachen.

Die Antwort läßt nicht auf sich warten. Die Begriffe der Naturwissenschaft, hören wir von den Materialisten, seien zugleich Sachen. Hier stimme die Gleichung idea = res; wenn sie auch sonst nicht ohne weiteres stimme. Man sähe ja, daß sich nach der mechanistischen Betrachtungsweise die Tatsachen richten. Würden nicht die Gesetze der Physik und Chemie durch jede neue Erfahrung nur immer erst recht bestätigt? Und seien wir nicht imstande an der Hand der atomistisch-energetischen Theorien den Lauf der Natur sogar vorauszusagen? Das Vorhandensein eines bis dahin unbekannten Planeten hatten Leverriers

Rechnungen ergeben; die spätere Beobachtung bestätigte sein Resultat. Der Optiker Fresnel bestimmte vorgängig gewisse Brechungserscheinungen. Nachher suchte er sie im Experimente auf und fand sie vor. Auf die Eigenschaften neuer Elemente vermögen ebenso unsere heutigen Chemiker aus Mendelejeffs Atomgewichtstabellen zu schließen. Alles Beweise, daß die Natur den mechanistischen Voraussetzungen der Physiker und Chemiker gehorche.

Hier droht ein Einwand, dem die Materialisten jedoch sofort begegnen. Das alles gelte, könnte man vom nichtmaterialistischen Standpunkte aus sagen, nur für die der mechanistischen Fassung z u g ä n g l i c h e n Erfahrungen. Aber nicht a l l e Erfahrungen brauchten ihr zugänglich zu sein. Es könnte sich wohl weisen, daß nur ein Teil der Wirklichkeit den Denkmitteln dieser Auffassung entspreche. Daneben könnte es ein andres Gebiet der Wirklichkeit geben, das sich mechanistisch weder bestimmen, noch vorausbestimmen ließe. Viele glauben z. B. an ein freies Wollen. Sie halten den freien Willen für Wirklichkeit und sind überzeugt, daß es solchen gibt, gegeben hat und immer geben wird. Warum sollte nicht auch ihrer Überzeugung und ihrer Voraussage die Gunst der Tatsachen, etwa in Gestalt a n d r e r Erfahrungen, entgegenkommen? Das ergäbe freilich ein dualistisches Bild der Wirklichkeit. Geistige Potenzen, Wertbeziehungen und persönliches Leben, das sie aneignete oder ablehnte, erschienen neben und über den Atomen und Kräften auf der Schaubühne der Welt.

Eben diese Möglichkeit schließt der Materialist von vornherein aus. Er will ja nicht bloß, d a ß sich Wirklichkeit nach seinen Ideen richtet, die g a n z e Wirklichkeit soll es tun. Es soll nichts als den Mechanismus von Atomen und Kräften in der Welt geben. Kurz, der Materialismus will ein *monistisches System* sein, und dafür schafft er sich sofort eine methodische Grundlage. Er erklärt nämlich die Tyrannis, die Alleinherrschaft der *naturwissenschaftlichen Methode*, indem er jetzt sein Argument verstärkt.

Solche andre Erfahrungen, wie wir sie voraussetzten, existieren nach ihm nicht und können nicht existieren. Denn die Erfahrung sei überall dieselbe und müsse es sein. Es gebe daher, behauptet er, auch nur eine Art, sie wissenschaftlich zu beobachten, und das sei die mechanistische; die Prinzipien dieser Betrachtungsweise müßten allen andern Gesichtspunkten als Norm und Maß vorangehen. Mit der Annahme *amechanistischer* Prinzipien dagegen werde die notwendige Einheit der Erfahrung durchbrochen. Wenn uns aber amechanistische Erfahrungen vorgetäuscht würden, so wäre das stets falsches, vorurteilsvolles oder nicht tief genug durchgeführtes Hinsehen. Es gebe in der Tat nichts, was der mechanistischen Betrachtung unzugänglich wäre. Das könnte höchstens so scheinen. Es läge daran, daß wir die betreffenden Dinge, z. B. die Maschinerie des Gehirns, noch nicht vollständig genug erkannt hätten. Unsre Beobachtungsmittel, unsre Mikroskope, Verkleinerungsinstrumente, Meßapparate usw. reichten bis jetzt noch nicht hin, um die letzten, hier in Betracht kommenden Feinheiten aufzuschließen. Möglich müsse es aber sein, auch die scheinbar widerstrebendsten Erfahrungen der mechanistischen Erklärung einzuordnen. Denn die physikalischen und chemischen Gesetze der letzteren seien die unverbrüchlichen Gesetze der Erfahrung selber. Sie seien allgültig und umfaßten die ganze Welt der Wirklichkeit.

Hiermit kennen wir die materialistische **Antwort** auf unsre kritizistische Frage. Die universale Brauchbarkeit der mechanistischen Methode zur Bestimmung und Vorausbestimmung der Erfahrung wird herangezogen, um die Wirklichkeit ihrer Denkgebilde, und zwar ausschließlich ihrer Denkgebilde, zu sichern. Weil diesen alle beobachtete Erfahrung gehorche und keine Erfahrung je vorkommen könne, die ihnen nicht gehorche, deshalb seien die Denkgebilde der Naturwissenschaft mehr als bloße Abstraktionen.

Ob die Materialisten mit vorstehender Antwort durchkommen werden? Sehen wir zunächst zu, was jene Be-

hauptung von der Universalität der mechanischen Methode die Materialisten kostet; hernach ob sie mit der Berufung auf diese Universalität auch das gewinnen, was sie für die erkenntnistheoretische Rechtfertigung ihrer Weltanschauung brauchen.

Die Behauptung von der notwendigen Einheit der Erfahrung und die damit zusammenhängende Behauptung, daß die Gesetze der Physik und Chemie die unaufhebbaren Gesetze der Erfahrung selbst seien, kostet die Materialisten einen gewissen Kaufpreis, den manche von ihnen gewiß ungern bezahlen werden: nämlich alle die Materialisten, die sich ihres *Empirismus* rühmen. Das Wort „Erfahrung" hat es ihnen angetan. Überall in ihren Büchern lesen wir die Schlagworte „Wahrnehmung, Beobachtung, Induktion". Gerade in diesem Sinne glauben sie versichern zu dürfen, daß die Gesetze der Physik und Chemie unaufhebbare Gesetze der Erfahrung sind. Aus der Beobachtung, erzählen sie uns, seien die mechanistischen und damit materialistischen Grundvorstellungen geschöpft. Die Erfahrung habe sie in immer wiederholter Weise an die Hand gegeben. Somit sei klar, daß sich die Erfahrung nach eben diesen Gesetzen in alle Ewigkeit wiederholen werde.

Dies das empiristische Glaubensbekenntnis vieler Materialisten. Sie glauben eine metaphysische Weltanschauung empiristisch begründen zu können! Das Wort „aus der Beobachtung geschöpft" in dieser Auseinandersetzung war ihnen wohl nur als ein schiefer Ausdruck untergelaufen. Wir werden denselben in ihrem Sinne gern verbessern. Atome und Kräfte kann man natürlich nicht sehen und in solchem Sinne „aus" der Beobachtung schöpfen. Dennoch gebraucht der Materialist diese Begriffe und operiert mit ihnen. Und was er sieht, Farben und Töne, das existiert für den Materialisten gerade nicht. Sie deutet er unter dem Titel „subjektiver Empfindungen" aus seinen Weltbilde gerade hinweg. Kurz, das mechanistische Weltbild ist nicht „aus" der Beobachtung geschöpft, sondern eine Deutung von Beobachtungen. Aber es hat sich, und das ist die eigentliche Meinung

des empiristisch drapierten Materialismus, an immer neuen Beobachtungen bestätigt. Dadurch habe sich die Deutung als mehr denn als bloße Deutung erwiesen. Ihre innere Wahrscheinlichkeit sei fortwährend gestiegen, und sie habe sich zur objektiven Geltung eines Induktionsgesetzes herausgewachsen.

Diesen Induktionstraum müssen die Materialisten aufgeben, wollen sie im Ernste vom Universalismus der mechanischen Methode reden.

Induktionsgesetze sind nie und nimmer universale Gesetze. Sie gelten immer nur für je einen bestimmten Kreis von Erscheinungen: für gleichartige Erscheinungen wie die, von denen die Induktion ausging, z. B. die elektrischen Induktionsgesetze nur für elektrische Vorgänge, die thermischen Induktionsgesetze nur für thermische Erscheinungen, die optischen Induktionsgesetze nur für das Reich des Lichts usw. Innerhalb derartiger Einzelkreise gelten die Induktionen. Wir dürfen, wegen der (vorauszusetzenden) Gleichförmigkeit des Naturlaufs, in der Tat erwarten, daß solche oder ähnliche Erfahrungen immer wiederkehren wie die, für die ein Induktionsgesetz ursprünglich formuliert, eine naturwissenschaftliche Deutung ursprünglich aufgestellt wurde. Man kann alle Erfahrungen, die jenem Induktionsgesetze, jener Deutung korrespondieren, als die dazu „adäquaten" Erfahrungen bezeichnen. Das mag ein großer Kreis, ein noch so großer Kreis sein. Aber nie hat man das Recht, solches Induktionsgesetz aller Erfahrung überhaupt zur Richtschnur zu machen, es künftigen Erfahrungen jeder nur möglichen Art vorzuschreiben. Man muß auf Erfahrungen, die ihm inadäquat sind, immer gefaßt sein. Aus Erfahrungen kann man eben kein alle Erfahrungen regelndes Prinzip induktiv gewinnen. Der Gedanke eines empiristischen Monismus wäre von vornherein ein Ungedanke.

Das müssen sich die Materialisten klar machen. Lassen sie die mechanistischen Prinzipien aus der Erfahrung gewonnen sein, so beherrschen dieselben notwendig nur

einen Teil der Erfahrung, und zwar die ihnen adäquaten Erfahrungen, die etwas Gemeinsames mit den der mechanistischen Induktion zugrunde gelegten Erfahrungen haben. Aber damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß andersartige Erfahrungskreise außerdem gegeben sein können, die sich nicht nach jenen mechanistischen Begriffen zu konstituieren brauchen. Unzugänglich den Prinzipien, die aus dem naturwissenschaftlichen Erfahrungskreise heraus aufgestellt worden sind, können sie ihre eigne Deutung fordern und müßten unter ein neues regelndes Prinzip gestellt werden. Von solcher Art könnten z. B. die Wertprinzipien der Historiker sein. Vielmehr es ist ein Faktum, daß andere Erfahrungen nur durch Unterordnung unter diese historischen Wertprinzipien geregelt werden können. Wie durch Unterordnung einer Reihe von Erfahrungen unter mechanische Begriffe Naturwissenschaft, so ist durch Unterordnung einer andern Reihe von Erfahrungen unter die andersartigen Begriffe der Geschichtsforschung ebenfalls eine Wissenschaft erzeugt worden. Indem sich nämlich gegebener Stoff auch ihren Begriffen fügt, haben die Historiker bisher Geschichte geschrieben und werden sie künftig Geschichte schreiben.

Erst wenn der Materialist den Boden der Induktion verläßt, kann er das universale Gelten der mechanistischen Prinzipien, das er in unserm kritizistischen Zusammenhange braucht, verteidigen. Diese Verteidigung kostet ihn die in der Tat unechten Federn seines Empirismus.

Die konsequenteren Materialisten wissen das. Sie geben sich offen als Rationalisten und wollen den Universalismus der mechanischen Methode gar nicht induktiv verstanden wissen. Sie glauben deduzieren zu können, daß die mechanischen Gesetze aller Erfahrung vorzuschreiben seien. Darum lachen sie, wenn man sich auf amechanistische Erfahrungen beruft. Den Hinweis auf deren angebliche Tatsächlichkeit lehnen sie ab nicht so bloß, daß sie demselben ihr Prinzip geschlossener Naturkausalität unter Berufung auf ihren Kreis von Erfahrungen gegenüberstellen. Sie erklären sofort, und ohne daß

sie meinen in der Erfahrung erst nachsehen zu brauchen, genannten Hinweis für falsch. Die bloße Annahme amechanistischen Geschehens, lehren sie, streite gegen unsre vernünftigen Einsichten und deshalb könne sie gar nicht aus irgend welchen Beobachtungen rechtmäßig induziert worden sein. Denn in der Erfahrung könne nichts geschehen, was den höchsten Gesetzen unsrer *Vernunft* widerspreche.

Hiermit zeigt der Materialismus sein wahres Gesicht. Es ist nicht das empiristische, sondern das rationalistische; und er spielt zugleich seinen letzten und höchsten Trumpf aus. Als einen *Tempel der reinen Vernunft* glaubt er seine Weltanschauung rühmen zu dürfen. Alle Erfahrung muß den mechanistischen Grundprinzipien nach ihm darum gehorchen, weil dies die Prinzipien der denkenden Vernunft oder doch unmittelbar aus solchen abgeleitet seien. Es seien *logisch notwendige* Prinzipien.

Meine Herren! Die Berufung auf die Universalität der mechanischen Methode ist für die Materialisten eine Berufung auf die Vernunft geworden. Gewinnt, forscht unsere Prüfung nun weiter, der Materialist durch diese Berufung das, was er gewinnen will? Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang! Gegenstand vorliegender Nachforschung ist die objektive Gültigkeit des materialistischen Systems. Zunächst erscheint es ja nur als die Hypostasierung der mechanischen Methode. Letztere besteht darin, daß man in allen Vorgängen nichts als Bewegungen und in diesen das Spiel von Atomen und Kräften sieht. Die Begriffe, die Denkgebilde einer Methode dürfen im allgemeiuen nicht ohne weiteres für Realitäten gehalten werden. Man verfällt sonst in überstürzten Begriffsrealismus, Der Materialist sieht sein System weit von solchem entfernt. Er beansprucht das Recht, die Denkgebilde der Mechanik, Atome und Kräfte, nicht nur als Wirklichkeiten, sondern als letzte und einzige Wirklichkeiten betrachten zu dürfen. Quid juris? Wie begründet er diesen Rechtsanspruch? Wir haben es eben gehört. Damit, daß die Grundsätze jener Methode **Vernunftgebote** seien, und daß unsren Vernunftgeboten alle Erfahrung, die

ganze Wirklichkeit gehorchen müsse. Gewinnt, fragen wir nochmals, der Materialist, der sich auf Vernunft beruft, das, was er gewinnen will? Wohl gemerkt, wir fragen nicht, hier noch nicht, ob die mechanistischen Prinzipien logisch notwendig seien, wie man uns versichert. Uns interessiert, daß sich der Materialist auf die Vernunft beruft, und wir wünschen zu wissen, ob ihn das in seiner erkenntnistheoretischen Rechtfertigung weiterbringt.

Was sollen wir uns in einem materialistischen System unter „Vernunft" eigentlich denken? Die Materialisten berufen sich auf sie und sagen von ihr Übereinstimmung mit der Natur aus. Ein Spiegel der Wirklichkeit stehe sie in prästabilierter Harmonie mit den Dingen. Gemach! Wir möchten vor allem erst hören, was das für ein Ding ist, — Vernunft? Die Materialisten können sich natürlich nur auf einen materialistischen Begriff von Vernunft berufen. Welches ist er? Und trägt nun auch dieser Begriff die von ihnen behauptete Übereinstimmung mit der Wirklichkeit?

Zunächst, was ist „Vernunft" nach den Materialisten? Bisher haben wir in ihrem System nur von Atomen und Kräften gehört. Wo aber sind die Atome und Kräfte, aus denen die Vernunft bestehen müßte, um für die Materialisten da zu sein? Wo sind die Bewegungen, in denen sich dieses x äußern müßte, um mechanisch wirksam zu sein, die einzige Wirksamkeit, die der Materialist kennt und konstatieren kann? Die Materialisten antworten, ein System von Atomen und Kräften sei die Vernunft freilich nicht. Aber es gebe ein System von Atomen und Kräften, als dessen Innenseite sie erscheine, das Gehirn. Diese Innenseitentheorie wird uns später beschäftigen (zweiter Vortrag). Die Vernunft als Innenseite des Gehirns —; leicht faßlich ist der Gedanke sicherlich nicht, doch hören wir weiter! Dieser seltsame Begriff, „Vernunft" genannt, die Innenseite unsres Gehirns, soll ein noch seltsameres Vermögen besitzen. Der Weltlauf soll mit ihr in prästabilierter Harmonie stehen und deshalb auch mit den mechanistisch-materialistischen

Prinzipien, die ja die Grundsätze der Vernunft oder doch aus ihnen abgeleitet seien. Aber warum muß der Vernunft die Wirklichkeit entsprechen? Warum insbesondere der materialistischen Vernunft, die die bloße Innenseite von Gehirnen ist?

Man kennt die Tragweite dieser Frage aus der Geschichte der Philosophie. Auch Descartes hatte einst gemeint, die logischen Gesetze seien mehr als bloße Ideen, mehr als Gedankengespinste der menschlichen Vernunft. Sie sollten zugleich die Welt der Wirklichkeit umfassen. Nach Descartes sollten sie es deshalb tun, weil Gott jene Gesetze unsrer Vernunft, bei Entstehung der letzteren, eingeflößt habe. Gottes, des Weltbaumeisters Güte, garantiere die Weltgeltung dieser logischen Gedanken, die er selbst uns mitgeteilt. Anders hatte Kant das Problem der prästabilierten Harmonie zu lösen versucht. Dies, indem er die göttliche Intervention verabschiedete. Daß sich den Einsichten unserer Vernunft im voraus alle Erfahrung füge und fügen müsse, bliebe nach Kant unerklärlich, wenn wir die Wirklichkeit selber in unsern Erfahrungen erlebten. Auf wirkliche Dinge hätten unsre Gedanken natürlich keinen Einfluß. Gerade, weil die Welt unsrer Erfahrung den Ideen in unserm Kopfe gehorche, könne erstere auch nur eine Welt in unserm Kopfe, d. h. bloße Erscheinung sein. Die Erfahrungswelt werde von uns aus unsern Empfindungen mittels jener Vernunftideen erst aufgebaut und sei nun diesen eo ipso immer gemäß.

Der Materialismus behauptet abermals eine prästabilierte Harmonie zwischen Vernunft und Wirklichkeit. Wie begründet er dieselbe? Dem älteren, bloß mechanistischen Materialismus fehlte die Antwort. Um so sicherer glaubt der moderne, evolutionistische Materialismus die gewünschte Rechenschaft geben zu können. War nach Kant Erfahrung ein Produkt der Vernunft, so gilt umgekehrt dem evolutionistischen Materialismus Vernunft als ein Produkt der Erfahrung. Vernunft, d. i. der Außenwelt angepaßte Gehirn-

funktion, sei ein *Selektions- und Entwicklungsprodukt.* Durch Auslese und Vererbung sei sie im Laufe der Generationen immer mehr vervollkommnet und ein immer besserer Spiegel der Wirklichkeit geworden. Darum erscheine uns jetzt wahr, was mit der Wirklichkeit übereinstimme, falsch, was in ihr keine Stätte habe. Umgekehrt, was uns (jetzt) wahr erscheine, sei wegen der durch Millionen Generationen hindurch immer mehr vervollkommneten Anpassung unserer Gehirnfunktionen an die Außenwelt als dieser entsprechend verbürgt; was uns falsch erscheine, sei ebenso als der Wirklichkeit widersprechend verbürgt. Diese Bürgschaft sei am stärksten, wo die Denknotwendigkeit, jener Zwang, eine Idee für wahr zu halten, am größten sei. Dies geschehe in den höchsten Notwendigkeiten des Denkens. In ihnen mache sich die Wirklichkeit selbst fühlbar, wie wir sie in ihren allgemeinsten Zügen immer gleichmäßig wiederkehrend von je und je erlebt hätten. Solche letzten Denknotwendigkeiten seien für uns die obersten logischen Gesetze. Mit diesen sei das letzte Wesen der Wirklichkeit gleichsam in die Konstitution unseres Denkens übergegangen. Ihr unwiderstehlicher Denkzwang böte sich von selbst als Leitfaden zur Beurteilung der Wirklichkeit dar. Er sei der einzig mögliche und zugleich der einzig zuverlässige.

Das ist scheinbar ein glänzender Abschluß der Weltanschauung des Materialismus. Es sieht beinahe so aus, als ob er sein Spiel gewonnen habe. Daß es verloren ist, daß sich dieser gefeierte Begriff der Vernunft gegen die Materialisten kehrt, daß er über ihr Weltbild in eine andre tiefere Wirklichkeit hinausweist, behaupte ich, und es läßt sich unschwer zeigen.

Wir stehen in der Tat vor der erkenntnistheoretischen **Katastrophe** des Materialismus. Sein metaphysisches System bricht in sich zusammen und das aus zwei Gründen:

Erstens: Mit der Aufnahme des Evolutionismus in das materialistische System wird die Weltgeltung seiner mechanistischen Ideen nicht gestützt, sondern verflüchtigt. Wie muß die Vernunft beschaffen

sein, damit sich der mechanistisch denkende Mechanist in der Frage „quid juris?“ auf sie berufen kann? Sie muß ein *festes* Prinzip sein, das mit seiner eignen absoluten Gleichförmigkeit die absolute Denknotwendigkeit der mechanistischen Prinzipien trägt. Wie kann die Vernunft nur beschaffen sein, wenn die Erklärung des evolutionistischen Materialismus gilt? Sie wird ihrem innersten Wesen nach *relativ*, unaufhörlicher Veränderung, der beständigen, immer erst werdenden Anpassung preisgeben, sie wird hineingerissen in den Strom der Entwicklung. Da ist nichts Absolutes mehr, auf das wir uns berufen können. Dann war die Weltanschauung des Materialismus noch nicht vernunftgemäß, als unser Denken auf niedrigerer Stufe stand, und wird wieder aufhören, vernunftgemäß zu sein, wenn sich unser Denken weiter entwickelt. Man entgegnet: den Kern unseres jetzigen Denkens, die letzte Notwendigkeit seines Wesens, die innerste Natur desselben, wie es in Harmonie mit der Außenwelt durch Anpassung und Vererbung geworden ist, kann keine weitere Entwicklung mehr berühren. Aber woher weiß das der Materialist? Er schließt: Was ich, der Materialist, jetzt gezwungen bin, für wahr zu halten, werden die Menschen immer für wahr halten, und er nennt diesen von ihm gefühlten Zwang die innerste, unveränderliche Natur des Denkens. Das ist gewohnheitsmäßige Erwartung, wissenschaftliche Rechtfertigung ist es nicht. Das heißt auf gut deutsch: Ich weiß nicht, ob die gerade mir sich aufdrängende mechanistische Vorstellung das innerste, gleichbleibende Wesen der Vernunft und darum, nach meiner evolutionistischen Hypothese über die Entstehung der Vernunft, den wirklichen Lauf der Dinge trifft. Vielleicht gehört gerade diese Vorstellung zu den falschen, die mit den Gehirnen, die sie noch für wahr halten, durch den Prozeß der Auslese erst beseitigt werden müssen. Mag der Materialist es für seine Person anders vermuten, das gilt gleich. Nicht nach dem, was er vermutet oder nicht vermutet, sondern was er weiß und wissenschaftlich be-

gründen kann, richtet sich die erkenntnistheoretische Geltung seines metaphysischen Standpunkts.

Zweitens: Zu diesem negativen Fazit gesellt sich ein zweites. Denkzwang, unser inwendigster Denkzwang sollen die logischen Gesetze sein. Vielmehr als s e i n e n inwendigsten Denkzwang proklamiert sie der Materialist. Logische Gesetze, möchte ich meinen, sind Ausdrücke der Wahrheit, einer überempirischen Wahrheit, in die wir hineinblicken, die in den logischen Gesetzen sich selbst konstituiert und sie dadurch einleuchtend macht.*) Solch überempirisches Wesen der Wahrheit kennt der Materialist nicht. Er kennt keine logischen Idealgesetze,*) er kennt nur s u b j e k t i v e D e n k g e s e t z e. In dem, was sich uns mit allerstärkster Denknötigung aufdränge, was uns die jeweilige Einrichtung unseres Denkens mit unwiderstehlichem Glaubenszwange einflöße, soll Wahrheit und, wegen der Anpassung unseres Denkens an die Außenwelt, Wirklichkeit stecken. Das ist *Subjektivierung der Wahrheit,* auf die wir jetzt stoßen, wie wir vorhin auf die *Relativierung der Vernunft* stießen.

Ist die sich hier enthüllende Auffassung, die Umdeutung der logischen Notwendigkeit in Denkzwang, richtig, dann gibt es weder Wahrheit noch das, was wir Vernunfteinsicht in ihr einleuchtendes Wesen nennen. Dann entsteht für Wahrheit und Vernunft ein Begriff, der den Materialisten in den Händen zerfließt. Soll der Grad des Zwanges, mit dem sich eine Vorstellung aufdrängt, anzeigen, ob sie der Einrichtung unseres Denkens angehört oder nicht, und dies bedeuten, ob sie wahr oder falsch ist, dann hört jedes Unterscheidungskriterium zwischen Wahrheit und Irrtum auf. Dann wird Vernunft Gefühl, das Wahrsein wird Fürwahrhalten, die Eindrücklichkeit oder Aufdringlichkeit einer Vorstellung wird zum Einleuchten ihres logischen Sinns, aus *ἐπιστήμη* wird dunkle *δόξα*. Dann beansprucht und erhält die stärkste und eingefleischteste Denkgewohnheit,

---

[1]) Ich beziehe mich hiermit auf Husserl, „Logische Untersuchuugen" 2 Teile. Halle. Niemeyer. 1900 und 1901.

jede fixe Idee, jede aufgenötigte Suggestion, jedes sich einschmeichelnde Überzeugungsgefühl den Ehrentitel logischer Einsicht. Dann i s t all und jedes kräftig für wahre Gehaltene Vernunftwahrheit, und das innerlich Auszeichnende, das Einzigartige, mechanistisch und psychologistisch Unbeschreibbare des wirklichen Erlebens der Wahrheit verflüchtigt sich. Vernunftwahrheit möchte der Materialist seine Metaphysik nennen. Die Gunst jenes einzigartigen, ausgezeichneten Erlebens möchte er für seine Weltanschauung in Anspruch nehmen. Aber von seinem eignen Standpunkt aus — was ist logische Wahrheit? Von wem, wo und wann wird sie erlebt? Darauf fehlt die Auskunft, und so wird die Rede des Materialisten, daß sein System Vernunftwahrheit sei, auch eine Rede ohne Sinn, wie es vorher die Rede war, daß der Vernunftgemäßheit desselben die Wirklichkeit der Dinge folge.

Hiermit sehen wir die erkenntnistheoretische Begründung, mit der der Materialist seine Metaphysik hatte rechtfertigen wollen, völlig zusammengebrochen. Auf „Vernunft" soll sein System fußen, und wenn er das versichert, braucht er das Wort im gewöhnlichen Sinne der „einsichtigen Erkenntnis absoluter Wahrheit". In seinem System aber erhält „Vernunft" einen Begriff, auf dem nichts fußen kann. Wer nach diesem x des Materialismus greifen will, das die bloße Innenseite von Atomen und Kräften bildet, das sich im rastlosen Strome der Entwicklung, vielleicht schon mit dem gewöhnlichen Spiele jener Atome und Kräfte, ständig ändert, das endlich nur im blinden Zwange sich stark aufdrängender und häufig wiederholter Vorstellungen besteht, der greift mit den Händen in die Luft. So kehren sich die Begriffe „Vernunft" und „Wahrheit", auf deren Namen sich der Materialist beruft, vielmehr gegen ihn. Sein System ist nicht erkenntnistheoretisch in sich geschlossen und kann es niemals werden. Es ist des Übergangs von einem leeren Begriffsrealismus zu gesicherter Wirklichkeitsgeltung innerlich unfähig.

Zweite Vorlesung.

Die materialistische Weltanschauung im Lichte der Logik.

Drei Fragen wolten wir dem Materialismus vorlegen. Erstens: Ist er sich selbst gegenüber vollständig? d. h. vermag er sich dadurch zur Wissenschaft zu vervollständigen, daß er den Anspruch auf objektive Gültigkeit seiner Behauptungen beweist? Zweitens: Ist er dem Denken gegenüber notwendig? Drittens: Ist er den Tatsachen gegenüber ausreichend?

Daß die erste, die erkenntnistheoretische Frage, zu verneinen ist, haben Sie gehört. Wir wenden uns jetzt zur zweiten oder logischen Frage.

Es wird zweckmäßig sein, uns den Zusammenhang, in dem wir stehen, ganz kurz zurückzurufen. Der Materialismus war uns als die Metaphysik der mechanischen Methode entgegengetreten, jenes Verfahrens, das das äußere Geschehen gedanklich in Ausdrücke der Bewegung umsetzt. Im Gebrauch dieser Methode war der Begriff von Atomen und Kräften gebildet worden. Dieselben seien, meint der Materialist, nicht nur innerhalb dieser Methode denkwesentlich, sondern sie existierten eben deshalb auch draußen dinglich, wesenhaft.

Wie steht es mit der logischen Notwendigkeit genannter Begriffe? Sind sie wirklich so notwendig für das wissenschaftliche Denken, wie es der Materialismus darstellt? Sehen wir uns daraufhin zuerst den *Begriff der Atome und Kräfte* an! Derselbe ist, wird unser Ergebnis lauten, für

das Denken nicht notwendig. Denn er ist nicht einmal für die engere Betrachtungsweise der mechanischen Methode wesentlich. Lassen Sie mich Ihnen zwei Stichworte geben! Gegenstand der vorigen Vorlesung war, daß die Dingwesenhaftigkeit der Atome und Kräfte unbewiesen geblieben ist, selbst unter der Voraussetzung, daß diese Begriffe im Gebrauch der Naturwissenschaft wesentlich sein sollten. Gegenstand meiner gegenwärtigen Ausführungen ist: schon die Denkwesentlichkeit dieser Begriffe ist eine falsche Behauptung.

Ein Blick auf die Geschichte der mechanischen Methode wird dies beweisen.

Sie hörten mich schon öfters andeuten, welchen *Sinn* die mechanische Methode hat. Dieselbe lehrt uns, damit ich nun genauer spreche, alles Geschehen unter dem Bilde von Bewegungen anzusehen, die Bewegungen selbst aber in Bildern der Geometrie aufzufassen. Licht und Töne z. B. sind keine Bewegungen, sondern unauflösbare Tatsachen des Empfindungslebens. Aber die Mannigfaltigkeit aller beobachteten optischen und akustischen Erscheinungen läßt sich in dem mechanischen Material der Äther- und Luftschwingungen gleichsam wiederspiegeln; und die Äther- und Luftschwingungen ihrerseits hat man gelernt, mittels des Koordinatensystems der analytischen Geometrie rechnerisch darzustellen. Wir gebrauchen also in der mechanischen oder geometrischen Methode ein doppeltes Abbildungsverfahren, zuerst Bewegungsgleichnisse, dann Bewegungsgleichungen; dadurch wird erreicht, daß wir letzlich die Ereignisse des Licht- und Tonreichs selber in mathematischen Lettern beschrieben haben.*) So ist es allgemein und überhaupt. Der Kunstgriff der mechanischen Methode, die Methode jener doppelten Umsetzung, trägt die mathematische Faßlichkeit der Bewegungen in das Gebiet beliebiger anderer Vorgänge hinüber. Das

*) Näheres in meinem Werke: „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode nebst einem Beitrage über die Grenzen der physiologischen Psychologie", Leipzig (Duncker & Humblot), 1895. Farben, Töne selbst sind nichts Subjektives, sondern *Nichtseiendes.*

bedeutet nicht, daß wir hiermit über den *Ursprung* des Seienden irgendwie reflektieren. Es bedeutet, daß wir die *Tatsächlichkeit* des Seienden in das Geistesnetz der Messung und Rechnung spannen, daß wir sie mittels des mathematischen Instruments der Bewegungsgleichungen zu analysieren versuchen (analytische Mechanik). Wir machen es mittels jenes genialen doppelten Kunstgriffs der stummen und doch beredten Sprache von Zahlen, Formeln, Gleichungen, Figuren zugänglich und können in dieser Sprache oft einfacher, sicherer und genauer als im Urtext studieren, was ist. Die Grundvoraussetzung solcher Methode ist die geometrische Darstellbarkeit vor allem erst einmal der Bewegungen selber. Diese mußte zuvor gefunden worden sein, ehe man mittels des Gleichnisses von Bewegungen allerlei sonstiges Geschehen mathematisch zu fassen lernte. Der Mann, der die geometrische Darstellbarkeit der Bewegungen fand, war Galilei. Damit stehen wir nun schon bei der *Geschichte* der analytischen Mechanik. Sogleich der Beginn dieser Geschichte zeigt uns, daß die geometrische Methode früh mit einem andern, ihr heterogenen Gedanken verquickt worden ist.

Vor Galilei galt bekanntlich alle Bewegung als Zweckverwirklichung. Von innen heraus, durch die geistige Triebkraft einer Entelechie, sollte jeder Stoff bewegt werden. Aristoteles entnahm letztere Lehre dem Blick auf die organische Natur. Man denke an den Samen eines Eichbaumes. Daß er sproßt, wächst und sich zum Baum entfaltet, scheint das nicht anzuzeigen, daß hier der künftige Zweck des Samens, ein Eichbaum zu werden, d. i. eben seine Entelechie, schon jetzt in ihm wirkt, ihn bewegt und gestaltet? Solche Entelechien glaubte Aristoteles in allen Bewegungen, nicht nur den organischen, sondern auch den unorganischen wirksam. Alles sei Bewegung von innen heraus.

Dieser von Aristoteles überkommenen Physik stellte Galilei das Prinzip der neuen Physik gegenüber, das er an den Verhältnissen lebloser Körper studiert hatte, Ver-

hältnisse, die nun auch er auf alle Bewegungen übertrug. Danach wird kein Körper von innen bewegt. Er bedarf äußerer Anstöße, um bewegt zu werden, oder aber um seine bisherige Bewegung zu verändern. Man denke jetzt an eine ruhende Billardkugel. Sie fängt nicht von selbst an, sich zu bewegen, sondern muß erst von außen, z. B. durch eine andre, ihrerseits bewegte Billardkugel angestoßen werden. Mit einem Worte, Galilei lehrt die Notwendigkeit fremder Anstöße. Das war ein *kausales* Prinzip. Der große italienische Forscher und Denker ergänzte es durch ein *mathematisches*. Jede sich selbst überlassene Bewegung, lehrte er, gehe geradlinig in immer gleicher Richtung und Geschwindigkeit fort. Hierdurch ergab sich ihm sofort ein Maß für die Größe oder Stärke einer jeden Bewegung: $m \times v$, wo m die Masse, v die Geschwindigkeit des bewegten Körpers ausdrückt. Genannte Formel bedeutet, daß eine Bewegung um so wuchtiger ist, sowohl je massiger der Körper ist, wie auch je rascher er dahinsaust.

Es ist wichtig zu beachten, und ich betone es nochmals, daß Galilei in seiner neuen Auffassung der Bewegung einen mathematischen und einen kausalen Gedanken nebeneinander hergehen läßt. Dort die mathematische Formulierung des Tatsächlichen an ihr, das deskriptive Messen der vorhandenen Bewegung, hier die genetisch-kausale Frage nach der Art, wie die Bewegung erst in die Welt gesetzt worden ist. Jener mathematische Gedanke ist, um es jetzt ausdrücklich zu sagen, das Wesentliche in der durch Galilei geschaffenen Mechanik. Er ist ebenso das Wesentliche in der mechanischen Methode oder erweiterten Mechanik, von der wir oben hörten, daß sie mittels des Bildes von Bewegungen auch andre als kinetische Verhältnisse mathematisiert. Den mos geometricus nannten im richtigen Verständnis die großen Physiker jener Zeit das neue Verfahren. Der kausale Gedanke aber ist das Unwesentliche in der Mechanik und in der mechanischen Methode. Galileis

Zeitgenosse Hobbes verkannte gründlich den innersten Geist dieser Denkart, wenn er sie als „Erkenntnis der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen" definiert wissen wollte. Kein Zufall, daß er der Vater des neuzeitlichen mechanistischen Materialismus geworden ist. In der Folgezeit haben alle Fortschritte der Physik auf der Entwicklung des mathematischen Gedankens beruht. Welcher Triumph z. B. und welche Tragweite der Entdeckung, als endlich das mechanische Äquivalent der Wärme durch Robert Maier und Helmholtz gefunden wurde! Anderseits, alle Dunkelheiten und Widersprüche im naturwissenschaftlichen Denken sind aus der Nachwirkung des kausalen Gedankens geflossen. Den gegenwärtigen Physikern ist das endlich zum Bewußtsein gekommen. Sie fangen an, klar zu erkennen, daß das Wesen ihrer Wissenschaft messend-deskriptiv und mathematisch ableitend ist, und so sehen wir in unsern Tagen den kausalen Gedanken immer entschiedener aus der Physik herausgewiesen. Die heutige Wissenschaft will es nur noch mit Energiemengen und den mathematischen Beziehungen zwischen ihnen zu tun haben.

So die physikalische Wissenschaft. Es ist aber die, beinahe möchte man sagen, Tragödie der Materialisten, daß sich ihr System gerade auf dem unwesentlichen, kausalen Zusatzgedanken der mechanischen Methode aufgebaut hat. Schlimmer, die noch unwesentlichere, noch mehr ephemere Einkleidung dieses Gedankens in den Kraftbegriff ist das A und O ihrer Weltanschauung geworden. Eben der Kraft-(und Atom-)begriff, auf den sie sich fortwährend berufen, gehört nur einer Episode in der vergangenen kausalen Periode des physikalischen Denkens an. Den Begründern der mechanischen Methode war er unbekannt, und er verschwindet heute wieder aus den Denkgewohnheiten der Physiker.

Schon Galilei wollte von anziehenden und abstoßenden Kräften nichts, auch nicht das geringste wissen. Sein kausales Prinzip war ja gerade, daß jeder Körper durch äußeren Anstoß bewegt werden müsse: durch äußeren Anstoß, d. h. vermöge unmittelbaren Herüberwirkens,

durch Druck, Zug und Stoß, teilt ein bereits bewegter Stoff dem andern unbewegten von seiner Bewegung mit. Galilei weist also den Gedanken anziehender und abstoßender Kräfte sozusagen schon von der Schwelle der durch ihn geschaffenen Physik hinweg. Solche Kräfte wären ihm wie seelenartige Wesen erschienen; sie hätten ihn gar zu sehr an die kaum überwundenen Entelechien des Aristoteles erinnert. Ebenso sorgfältig vermied er den Gedanken von Atomen und leeren Zwischenräumen. Die Materie war ihm wie ein ins Unendliche teilbares Fluidum. Diesem Protest gegen Kräfte, Atome und leere Zwischenräume traten die großen Nachfolger Galileis, vor allem Newton bei. Letzterem war es nur um die Tatsachen der Gravitation zu tun und er war hier noch strenger als Galilei. Nichts als die deskriptiv-mathematischen Beziehungen der Gravitation wollte er klarlegen, indem er die Annahme gegeneinander gerichteter Massenbeschleunigungen einführte. Wodurch die Massen in ihre Beschleunigung gegeneinander, in ihre Bewegung auf einander zu, gerieten, darum kümmerte er sich nicht. Mit dem vornehmen Wort: „Ich erdichte keine Hypothesen“ wehrte er es ab, danach gefragt zu werden. Er wollte eine kausale Erklärung der Gravitation überhaupt nicht suchen, noch versuchen; am wenigsten mit der Annahme fernwirkender Kräfte, „kleiner Seelchen“, wie sie Descartes spottend genannt hatte.

Seitdem war der englische Philosoph Berkeley auf den Plan getreten. Er hatte in dem neuen Ursachbegriffe, eben in jenem Anstoße materieller Teilchen aufeinander, der durch Galilei aufgekommen war, einen klaffenden Widerspruch nachgewiesen. Wie, fragte er? Die Materie soll träg, aus sich heraus bewegungslos sein und doch auf andere Stoffteilchen wirken können? Man sah, das war absurd. Das kausale Prinzip Galileis, die unmittelbare Berührungswirkung toter Massen aufeinander, mußte fallen gelassen werden. Denselben Widerspruch scheint noch früher der deutsche Philosoph Leibniz erkannt zu haben. Berkeley griff den Ursachsgedanken des großen Italieners nur an,

Leibniz ersetzte ihn schon vorher durch einen andern. Er war es, der den Begriff anziehender und abstoßender Kräfte schuf. Damit führte er wieder einen seelenartigen Ursachsbegriff in dieselbe neue Bewegungslehre ein, die sich gegen das alte aristotelische Entelechiensystem hatte richten sollen. Leibniz ließ auch gar keinen Zweifel an dem spiritualistischen Charakter des Begriffs. Er identifizierte die innerste Natur der von ihm in Empfehlung gebrachten Kräfte ganz unverhohlen mit Tätigkeiten des Strebens und Widerstrebens. Zugleich aber verstand er, dem Begriff eine mathematisch feste Gestalt zu geben, indem er in der Formel $^1/_2 mv^2$ ein klares Maß der Kraft aufstellte. In dieser Formel lag die Zukunft des Kraftbegriffs. In kausaler Beziehung, wir werden es sogleich sehen, leistete er n i c h t, was er leisten sollte; diese Lehre von fernwirkenden Kräften ist um nichts besser als die von der Berührungswirkung toter Massen. Aber seine mathematisch-physikalische Brauchbarkeit ließ über die metaphysische Absurdität auch dieses Ursachsbegriffs lange hinwegsehen; bis endlich der Fortgang der mathematisch-physikalischen Entwicklung, die Entdeckung der Begriffe „Arbeit“ und „Energie“, die Kraftvorstellung überhaupt beiseite schieben sollte. Wie sehr man sich in der gegenwärtigen Naturwissenschaft gewöhnt hat, ohne jene einst so beliebten metaphysischen Agentien, Kräfte genannt, auszukommen, zeigt die Formulierung von Gesetzen wie „Wärme geht v o n s e l b s t von Körpern höherer Temperatur auf Körper niederer Temperatur über. Ihr umgekehrter Übergang macht den Aufwand von Arbeit nötig“.

In der Tat mutet uns der Begriff der Kraft in bezug auf ihr Verhältnis zum Stoff logische Ungeheuerlichkeiten zu. Man findet die letzteren noch nicht bei Leibniz. Der gab vielmehr Galileis Lehre vom Stoff überhaupt und unnachsichtig p r e i s. Dieses träge, tote, wirkungslose Etwas war ja kein Begriff, mit dem man etwas anfangen konnte. Darum löste er das Wesentliche der sogenannten Materie ganz und gar in sein aktives Kraftprinzip auf. Jenes Wesent-

liche besteht darin, daß dort, wo wir die Gegenwart von Stoffen annehmen, Widerstand geleistet wird. Solcher Widerstand ist nach ihm die Wirkung unausgedehnter Wesenheiten, seiner berühmten Monaden. Leibniz' physikalische Nachfolger hatten aber für die metaphysische Vorsicht der Monadenlehre kein Verständnis. Sie schleppten den schon abgetanen Stoffbegriff Galileis von seinem Sterbelager wieder auf und fügten Leibniz' neues Kraftprinzip einfach hinzu: das allerflachste eklektische Zusammenkleben beider Gegensätze zu jener widerspruchsvollen Einheit, jenem dualistischen Zwittergebilde κατ' ἐξοχήν, das die Materialisten seitdem unter dem Namen der monistischen Substanz in hohen Ehren halten und zu ihrem Kardinaldogma gemacht haben. Eine unnatürliche, und ich füge hinzu, eine widerspruchsvolle Verbindung. Die alte aristotelische Entelechie war ein triebartiges Prinzip, das den Stoff bewegen sollte, an den sie selber als an ihr Substrat gebunden war: das hatte Sinn und Vernunft. Die anziehende und abstoßende Kraft der Nach-Leibnizianer galt auch als mit ihrem Stoff verbunden. Aber gerade diesen soll sie nicht bewegen, sondern geht von ihm aus, um vielmehr einen andern von ihm entfernten Stoff in Bewegung zu setzen: in ihr sich nähernde, wenn sie eine anziehende, in von ihr sich entfernende, wenn sie eine abstoßende Kraft ist. Das ist keine logische Notwendigkeit, sondern Absurdität. Die Kraft soll ein bewegendes Prinzip sein; und doch, dort, wo sie ist, bewegt sie nicht, und wo sie nicht ist, bewegt sie. Solche Vorstellung geht gegen Sinn und Vernunft; dergleichne ist Zauberspuk.

Über diese sachliche Ungereimtheit des Kraftbegriffs täuschte nun aber die mathematische Brauchbarkeit desselben eine Zeitlang hinweg; bis auch ihn die Kritik erreichte, freilich nicht die hier vorgetragene logische, sondern eine ganz andre methodologische. Ich meine die radikalen Angriffe Humes gegen die wissenschaftliche Berechtigung des Ursachsbegriffs überhaupt. Es waren übertriebene Angriffe. Aber sie haben den Physikern zu denken gegeben

und sie gelehrt, das wesentliche mathematische und das unwesentliche kausale Element ihrer mechanischen Methode immer klarer auseinanderzuhalten. Dieses kausale Moment hatte sich im Kraftbegriff verkörpert. Derselbe sank nun nach und nach in Ansehen. Innerlich überwunden wurde er endlich durch das Energieprinzip, durch das wir thermische, elektrische, mechanische Arbeit als solche zu messen und in Rechnung zu stellen wissen, ohne auf eine Dynamik von Atomen und ihren Kräften zurückzugreifen.

Soviel über den Kraftbegriff! Wir haben im historischen Überblick gesehen, wie er erst spät in die mechanische Methode eingetreten und allmählich daraus eliminiert worden ist. Er ist also nicht, wie die Materialisten noch heute glauben, ein wesentliches Ingredienz jener Methode, und er ist so wenig eine logische Notwendigkeit, daß dieser Begriff in seiner nach-Leibnizschen Ausgestaltung vielmehr gegen alle logische Notwendigkeit ist.

Auch der Atombegriff, füge ich hinzu, ist kein wesentliches Ingredienz der mechanischen Methode. Auch dieser ist der Naturwissenschaft ursprünglich gar nicht willkommen gewesen; muß doch mit ihm der Nonsens leerer Zwischenräume in Kauf genommen werden. Erst nachdem ihn die Entdeckung der chemischen Valenzen mathematisch fruchtbar gemacht hatte — das ist's ja immer, was über physikalische Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit entscheidet — wurde auch er innerhalb der mechanischen Methode geduldet: als brauchbarer Ansatzpunkt für Konstruktionen und Rechnungen. Daß die moderne Energetik auch über diese Abstraktion hinauszukommen versucht, hat die vielbemerkte Rede Ostwalds,*) eines Chemikers, gegen den „Materialismus in der Naturwissenschaft" offenbar gemacht. Gleichwohl haben die Materialisten auch hier wieder das Ephemere und Unwesentliche der mechanischen Methode für das Wesentliche

*) Vortrag, gehalten auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte 1896.

genommen. Sie haben diese abstrakten Wesenheiten der Atome, denen man die mathematische Zugestutztheit ansieht, hypostasiert, haben sie mit dem toten, trägen Stoff Galileis in eins gesetzt und mit dem Besitz anziehender und abstoßender Kräfte ausgestattet. Dieses Ganze heißt bei ihnen „Substanz".

Auf eben dieses Ganze, die *materialistische Substanz*, lenke ich nun zweitens Ihre Aufmerksamkeit. Sie soll, wiederholt man auch von ihr, ein unumgängliches Postulat logischen Denkens sein. Sie ist, haben wir soeben erkannt, zum mindesten kein einheitlicher Begriff. Ein ganzer Rattenkönig wechselnder Vorstellungen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, ist in ihren Begriff zusammengetan worden. Democrits unteilbare Atome, Galileis toter Stoff, Leibniz' fernwirkende Kraft sollen hier eine friedliche Ehe führen. In Wahrheit ist die Ehe nicht friedlich. Es ist ein unausgeglichener Dualismus, den die Materialisten aber mit einer tönenden Vokabel zuzudecken suchen. Das alles, versichern sie uns, soll, unter jenem Namen „Substanz" dennoch eine widerspruchslose Einheit sein. Die Substanz oder das Atom trete nämlich in doppelter Seinsweise auf: nach ihrer Innenseite als Leibniz' Kraft, nach ihrer Außenseite als Galileis Stoff; dieser sei ihr eines, jener ihr anderes *Attribut*.

Aber man hat hiermit den Eklektizismus nur vermehrt, die Verwirrung vergrößert. Man hat nochmals anderwärts hergeholte Begriffe von dem historischen Boden, auf dem sie gewachsen waren, losgelöst und kritiklos zu eignem Gebrauche übernommen.

Es ist dies der Boden des Spinozismus. Ich schicke voran, was man unter „Substanz" oder „Ding" versteht. Bekanntlich können sich die einzelnen Eigenschaften und Vorgänge, die wir beobachten, nicht gegenseitig stützen und tragen. Sie haften, glaubt jedermann, einem „Dinge" an, das sie alle zusammen stützt und trägt. Man beobachtet z. B., daß die weiße Farbe eines Kreidestücks, die prismatische Gestalt desselben, die geringe Härte, durch

die es sich zum Schreiben eignet, sein kalkiger Geruch usw. in solcher Vereinigung immer wiederkehren. Das gleichzeitige Zusammenauftreten von so vielerlei wird nur verständlich, wenn wir ein tragendes Etwas zu allen diesen Eigenschaften hinzudenken, ein Ding, das sie „hat", eine „Substanz", als deren „Eigenschaft" sich all das gibt. „Substanz" bedeutet in der Philosophie nichts anderes, als jeden Träger irgendwelcher Eigenschaften und Vorgänge, das Ding „hinter" denselben. Im obigen Beispiel hat das hypothetische „Ding" körperhafte Eigenschaften und heißt deswegen der Kreide „körper". Ähnlich, wenn wir Vorgänge des Bewußtseins, des Fühlens, Wollens, Denkens koexistieren sehen. Auch deren Koexistenz läßt sich nicht aus einer Art gegenseitiger Adhäsion begreiflich machen. Wir müssen wieder ein einheitliches Subjekt annehmen, dem sie insgesamt inhärieren. Wegen der Bewußtseinsnatur ihrer Akzidenzien glauben wir diese letztere Substanz von der körperlichen oder materiellen Substanz unterscheiden zu müssen. Wir bezeichnen sie als immaterielles Ding oder „Seele". In beiden Fällen denkt man also nicht nur, daß jede der genannten Substanzen die eine körperliche, die andre bewußtseinsartige Eigenschaften trägt. Jede von ihnen, glaubt man, entfalte überdies in dem was sie trägt, ihr Wesen.

Hiermit tritt uns die modale Auffassung der Substanzen entgegen, d. h. diejenige Auffassung, für die der Blick auf deren Eigenschaften oder Modi maßgebend wird. Die gattungsmäßige Bestimmtheit der Akzidenzien geht, setzt man voraus, auf das tragende Ding selbst über. Das Wesen der Substanz, die wir hinter den körperlichen Akzidenzien oder Modi suchen, wird hiernach in irgend einer Weise durch die Natur dieser Akzidenzien mitbestimmt. Ebenso wird für die Substanz, die wir hinter den geistigen Akzidenzien suchen, die geistige Natur ihrer Modi ein Attribut, das wir ihr selber „zuteilen". Darum unterscheidet man jene Substanzen als materielle und immaterielle Substanzen auch voneinander. Mit den differierenden Eigenschaften,

die sie besitzen, läßt man ihr eignes Wesen differieren. In solchem Sinne gebraucht die Naturwissenschaft insbesondere das Wort „Atom". Das Atom gilt als ein „Körper", d. h. als ein Etwas, das sich als Träger körperlicher Eigenschaften sozusagen selber durch und durch verkörperlicht erweist, das durch den Besitz dieser Eigenschaften seine eigne innerste „materielle" Natur kundgibt und bloslegt. Im Wesen dieses durch und durch körperhaft bestimmten Etwas liegt, daß es sich von allen unkörperlichen Substanzen unterscheidet. Sein bloßer, modal konstruierter Begriff schließt den Besitz seelischer Eigenschaften ebenso schlechthin aus, wie er den Besitz körperlicher Eigenschaften schlechthin einschließt.

Der „modalen" Auffassung der Substanz haben schon im 17. Jahrhundert Locke und Spinoza eine andre gegenübergestellt. Sie läßt sich als die „agnostische" bezeichnen. Diese verneint, daß die Wesenseigentümlichkeit der Eigenschaften auf die Substanzen hinter ihnen übertragen werden darf. Ihr zufolge müssen wir vielmehr die Dinge, welche Eigenschaften tragen, als den Rest denken, der nach Loslösung aller Eigenschaften übrig bleibt. So, als „Rest" gefaßt, wird die nackte Substanz ihrem innersten Wesen nach zu etwas Unbekanntem. Für ihre Erkenntnis mangeln alle Unterscheidungskriterien. Nichts bleibt ja, nach Abzug aller Eigenschaften und Vorgänge in unsern Händen, als ein geheimnisvolles, unsagbares x. Die Überlegungen hierüber gipfeln in einem kühnen Gedanken. Wie, wenn dieses x bei Seele und Körper gleichartig, ja, wenn es bei allen Seelen und Körpern der ganzen Welt vielleicht genau dasselbe wäre? In solcher Weise dachte sich Spinoza die Substanz. Er überwand damit die Ansicht, oder suchte sie zu überwinden, daß der Träger körperlicher Eigenschaften selbst körperlich, der Träger seelischer Eigenschaften selbst seelisch sei. Ihm galt als das letzte Wesen der Dinge ein Etwas, das durch den Unterschied von Geistigem und Körperlichem seinerseits nicht mehr tangiert werde. Nur, daß er fälschlich meinte, dem unsagbaren, bestimmungs-

losen x doch eine nähere Bestimmung geben zu dürfen, Göttlichkeit. Gott ist ihm der tragende Grund sowohl für alle körperlichen, wie für alle seelischen Äußerungen.

Man sieht, daß dies keine Verselbigung der körperlichen und seelischen Äußerungen selbst bedeutet. Bloß die Substanz, an der sie haften, wird für sie alle als identisch eine, vom Gegensatz jener Äußerungen unberührt, erklärt. Spinoza ging aber weiter, seinen kühnen Gedanken noch überbietend. Der Gegensatz des Physischen und Psychischen selbst soll in der Einheit der göttlichen Substanz aufgehoben und ausgeglichen sein. Nicht, daß in ihr die physischen und psychischen Modi selbständig neben einander aufträten, daß sie in gesonderten, pluralen Verläufen teils auseinandergingen, teils mannigfach zusammengriffen: all das scheinbare Wechselspiel soll in Wahrheit ein und dasselbe Geschehen in der Weltsubstanz bilden. Nur eine einzige Reihe von Vorgängen soll in ihr ablaufen, sich aber doppelt darstellen: unter dem „Attribute" des „Denkens" als Ablauf psychischer Modi, unter dem „Attribute" der „Ausdehnung" als Ablauf physischer Modi.

Dies ist Spinozas berühmter, ihm eigentümlicher *Attributbegriff*. Durch letzteren glaubte er den Dualismus von Psychischem und Physischem erst wirklich überwinden zu können, bestimmter und entscheidender als durch die (pantheistische) Statuierung bloß eines einheitlichen Trägers. Man hat seiner Lehre ein bekanntes Bild geliehen. Das physische Geschehen sei Außenseite, das psychische Geschehen sei Innenseite jeweils desselben Vorgangs an der einen göttlichen Substanz. Im Sinne dieser Auffassung ist streng zu verneinen, daß Psychisches und Physisches aufeinander wirken können. Nicht Physisches auf Psychisches. Es wäre demgemäß z. B. eine falsche Annahme, daß die von einem äußeren Reize hervorgebrachte Erregung eines Sinnesnerven die zugehörige Empfindung verursache. Empfindung und sensorische Nervenerregung sind vielmehr nach Spinoza ein und dasselbe, sie sind dasselbe Geschehen an der einen göttlichen Substanz.

Dieses gibt sich nur zweiseitig; unter dem Attribute des Bewußtseins gibt es sich als Empfindung, und unter dem Attribute der Ausdehnung gibt es sich als Erschütterung eines Sinnesnerven. Ebensowenig darf man im Sinne der Attributenlehre sagen, daß Psychisches auf Physisches wirkt. Keine Rede z. B. davon, daß der Willensimpuls, einen Arm zu bewegen, und die entsprechende „willkürliche" Armbewegung im Kausalnexus stehen. Sie stehen im Identitätsverhältnis. Auch sie sind ein und dasselbe Geschehen in Gott. Letzteres tritt nur wieder in doppelter Seinsweise auf; von innen sieht es sich selbst als Wille, nach außen tritt es als Bewegung, nämlich als Erschütterung eines motorischen Nerven oder Nervenkomplexes, hervor. Kurz, Spinozas Attributenlehre verlangt durchweg, daß jede Vorstellung ursächlicher Zusammenhänge zwischen den Vorgängen des einen Attributs und den Vorgängen des andern Attributs fallen gelassen werde. Da gibt es nicht nur kein Wirken hierüber und hinüber. Der bloße Gedanke eines solchen wird absurd und zerstörte sofort den zugehörigen Substanzbegriff.

Jene Substanz- und Attributenlehre Spinozas, geschaffen um den Dualismus von Leib und Seele zu überwinden, hat den Materialisten gefallen. Auch in ihrem materialistischen System klaffte ein Dualismus. Wie sich Stoff und Kraft, hier das tote und träge, dort das lebendige und aktive Prinzip zu einander verhalten, blieb unausgeglichen. Da bot sich Spinozas Lehre von selbst an. Seiner „Substanz" brauchte man nur das „Atom" zu substistuieren, in seiner „Attributen"lehre die Beziehung des Psychischen zum Physischen durch die Beziehung von Kraft und Stoff zu ersetzen. Indem sie so Spinozas Begriffe einfach kopierten, glaubten die Materialisten auch ihren physikalischen Dualismus ohne weiteres in Monismus verwandeln zu können. Den Namen „Monisten" beanspruchen sie seitdem. Die Sache hat einen unheilbaren Riß.

Nicht weniger als ein dreifacher Unfall geschieht den Materialisten mit dieser kritiklosen Übertragung. Sie be-

gehen eine Erschleichung, wiederholen einen gründlichen Fehler Spinozas und fügen einen neuen Fehler hinzu.

Zunächst die Erschleichung. Die Materialisten fahren fort, als ihre Substanz die vielen Atome zu bezeichnen; dennoch wollen sie auf dieselben die Eigenart der einen spinozistischen Substanz, gleichzeitig körperliche und immaterielle Eigenschaften zu haben, anwenden. Hierdurch heben sie entweder ihren Materialismus auf, indem sie die Atome im Widerspruch mit dem naturwissenschaftlichen, (modal konstruierten) Begriff der letzteren *) nicht mehr als „Körper", d. h. nicht mehr als die auch körperhaften Substrate körperlicher Eigenschaften denken. Oder vielmehr, sie treiben mit dem Namen der spinozistischen (agnostisch konstruierten) Dinglichkeit täuschendes Spiel. Sie schmücken unter dem Deckmantel derselben ihre nach wie vor körperhaften Atome mit allerlei immateriellen Zutaten (Empfindungen, Kräften), die von dem wahren Sein jedes Atoms, von seiner durch und durch materiellen Dinglichkeit, gerade verleugnet werden. Ein beständiges Quidproquo des modalen und des agnostischen Substanzbegriffs und — ein unmögliches. Das Atom, das spinozistische Substanz sein soll, kann gar nicht spinozistische Substanz sein; denn durch den agnostischen Begriff der letzteren wird der modale des ersteren im Gegenteil verneint.**)

Die Flagge spinozistischer Begriffe, unter der der Materialismus segelt, ist nicht nur falsch; sie ist verderblich. Spinozas vereinigte Substanz- und Attributenlehre krankt selber unter einem tötlichen Fehler.***) Sein Begriff des doppelseitigen Attributs hebt den monistischen (pantheistischen) Substanzbegriff, von dem er ausgegangen war, wieder auf.

---

*) Vgl. oben S. 30.

**) Vgl. oben S. 30.

***) Man vgl. gegen Spinozas sogenannten „Parallelismus" vor allem die Ausführungen Rehmke's in dessen Schriften „Psychologie" Hamburg und Leipzig 1894, „Innenwelt und Außenwelt, „Leib und Seele" Greifswald 1898, „Wechselwirkung oder Parallelismus?" Gedenkschrift für Rudolf Haym, Halle 1902 und Busse „Geist und Körper, Seele und Leib" Leipzig 1903.

Die göttliche Substanz als identischer Träger physischer und psychischer Modi, die gesondert nebeneinander existieren — das läßt sich denken, und das ist die Annahme des Pantheismus. Wir haben dann eine Substanz mit dualen Bestimmungen. Lehnt man aber solche Pluralität wesensverschiedener Modi in der einen Substanz ausdrücklich ab, so bleibt nur übrig, daß sie auf zwei Substanzen auseinanderweichen. Dies ist der Standpunkt des Dualismus: zwei Substanzen, doch innerhalb jeder monistische Durchführung. Spinozas Einfall dagegen, einen doppelten oder potenzierten Monismus aufzustellen, bleibt ohne Sinn. Soll, wie er lehrt, Physisches und Psychisches zu einer einzigen Vorgangsreihe einer einzigen Substanz verschmelzen, so verschwindet ihr Gegensatz nicht; derselbe wird verstärkt. Dann erhalten wir statt zweier wesensfremder Vorgangsreihen der einen Substanz sofort zwei wesensfremde Momente einer Vorgangsreihe, und eben das ist logisch unmöglich. Die angeblich eine Substanz, die solche Vorgänge haben soll, würde notwendig in zwei auseinandergetrieben, d. h. Pantheismus kann niemals Spinozismus sein, der erstere müßte denn absurd werden. Jene Einheit des Entzweiten ist absurd. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß sich die Materialisten in ganz ähnlichen Widersinn verstricken. Ihre Zweieinheit von Stoff und Kraft in der atomistischen Substanz ist um nichts besser als das Vorbild dieser Begriffsverwirrung, die Zweieinheit von Physischem und Psychischem in der Substanz Spinozas.

Wir haben gesehen: der Materialismus erschleicht erstens einen pantheistischen Substanzbegriff; er belastet sich zweitens mit dem historischen Fehler Spinozas, der eben diesen Substanzbegriff in Absurdität hinüberführt. Und er verfällt, drittens, in einen neuen Fehler. Ihm stößt eine logische Entgleisung mit Spinozas Attributbegriff zu.

Spinozas Attribute, hatte ich oben (S. 32) ausgeführt, wirken nicht aufeinander und können es nicht. Täten sie es, sie verlören dadurch ihren Sinn, die Zweiseitigkeit der — identisch einen — göttlichen Substanz

zu sein. Aber der Materialist braucht zwar ruhig das Wort „Attribute", um den Dualismus zwischen Kraft-tätigkeit und Stofflichkeit angeblich aufzuheben — und doch, in demselben Atem, bezeichnet er Energie oder Kraft als bewegendes Prinzip des Stoffs. Die Kraft oder Energie einer Atomsubstanz soll ja nach wie vor anziehend oder abstoßend auf den Stoff einer andern herüberwirken, und dessen Kräfte oder Energien wirken ebenso auf den ersten Stoff zurück! Die logische Absurdität dieser *Kausalvorstellung* hatte ich bereits (S. 26) betont. Jetzt rächt sich deren Einführung noch in besonderer Weise. Sie zerstört, wie wir nun erkennen, außerdem gleichsam von innen heraus und nochmals den ihr zugesellten erschlichenen *Substanzbegriff*. Sie vernichtet nach dem eben Gesagten dieselbe Attributenlehre, die die Einheit dieses Substanzbegriffes retten sollte, durch die vermieden werden sollte, daß Materie und Kraft auseinanderfallen. Und auf solche leeren Vokabeln hin rühmt sich der Materialist seines denknotwendigen Monismus! Das sind keine logischen Notwendigkeiten; das sind lauter historische Eklektizismen und mit ihnen lauter logische Entgleisungen.

Zuerst hatte sich uns der materialistische Kausalbegriff als dunkel und mystisch erwiesen; jetzt ist die Hinfälligkeit auch des materialistischen Substanzbegriffs zutage getreten. Nun erübrigt, daß wir den materialistischen *Empfindungsbegriff* unter die Sonde nehmen. Auch mit Empfindungen hat man jene geduldige monistische Substanz ausgestattet. Stoff, Kraft und Empfindung sollen sich in ihr unlöslich miteinander durchdringen. Da deckt der weite Mantel des Begriffs schon nicht mehr einen Dualismus, sondern einen Trialismus. Drei heterogene Prinzipien fließen hier zu einer unfaßbaren materialistischen Dreieinigkeit zusammen. Wie unfaßbar insbesondere auch die materialistischen Annahmen über das Verhältnis von Stoff und Empfindung sind, will ich jetzt kurz beleuchten.

Die Atome, die materialistische Substanz, sollen Empfindungen haben. Wie hat man sich aber das näher vorzustellen? Etwa so, daß die Empfindungen Eigenschaften der Atome in demselben Sinne wären, wie z. B. Größe und Gestalt? Das meinen die Materialisten nicht. Größe und Gestalt gehören nach ihnen ja zur Außenseite der Atome; die Empfindungen sollen auf ihrer Innenseite stehen. In der Tat gehört zu jeder Empfindung ein Bewußtsein, ein Ich, das sie empfindet. Empfindungen ohne ein Bewußtsein, das sie weiß und sich in ihnen weiß, sind ein Unding. Solches Bewußtsein, das zu den Empfindungen gehört, ohne das sie nicht sein könnten, was sie sind, wird mittels des Wortes „Innenseite" gleichzeitig anerkannt und versteckt. Anerkannt: um die Tatsache des Bewußtseins kommen die Materialisten nicht herum. Versteckt: es soll das ja nach materialistischer Ansicht kein eigenes Ich sein, das mit dem betreffenden Atome verbunden wäre. Das Atom selbst soll das Ich sein. Eben nach seiner Innenseite genommen soll es das Ich sein, wie es nach seiner Außenseite genommen Körper sei.

Das ist freilich schwer begreiflich. Nicht darauf will ich im jetzigen Zusammenhange Gewicht legen, daß die Absurdität wiederkehrt, die schon das Verhältnis von Stoff und Kraft gedrückt hatte. Der dort gerügte Nonsens, die Atome gleichzeitig körperlich und unkörperlich zu denken, wird uns hier in neuer Auflage zugemutet. Früher hieß es, die materialistische Substanz sei in einer Wesenheit Stoff und Kraft. Jetzt hören wir, sie soll in einer Wesenheit Atom und Monade sein. Das Atom soll nach seiner Innenseite Bewußtsein entfalten, die Monade nach ihrer Außenseite Körperlichkeit. Das sind nichts als Worte und räumliche Bilder. Hinter denselben stehen unvereinbare Gegensätze. Leibniz, der Erfinder der Lehre von den Monaden, wußte wohl, warum er die Körperlichkeit der seinen zu bloßem Scheine herabsetzte. Doch genug! Lassen wir mit den Materialisten gelten, daß den Monaden eine reale Außenseite, das Atomsein, zu-

wächst, oder vielmehr in eigentlich materialistischer Sprache, daß den Atomen eine ideelle Innenseite zukommt, daß sie also Empfindungen haben. Was für Empfindungen aber? Das Atom soll doch wohl sich empfinden, es ist seine eigene Innenseite. Wovon sollte seine Empfindung auch anders die Innenseite sein? Freilich, damit empfindet es wenig genug. Denn das Atom ist von unveränderlichem Stoffe. Ohne jeden Wechsel von Eigenschaften ist es in alle Ewigkeit dieselbe ungegliederte kompakte Masse, und so müßte auch seine Innerlichkeit sein: eine öde, leere Selbstempfindung, in aller Ewigkeit unverändert gleich.

Da diese Annahme nicht genügt, um die Mannigfaltigkeit des inneren Erfahrens zu decken, so bereichern die Materialisten das Empfindungsleben des Atoms. Nicht nur der Selbstempfindung, sondern auch anderer Empfindungen, der Empfindungen von Druck, Berührung, Widerstand, von Wärme, Kälte usw. soll die Innenseite von Atomen fähig sein. Indessen, wie kommt es zu diesem Plus? Die materialistische Antwort lautet: dadurch, daß sich in ihnen die Bewegungen der Atome wiederspiegeln. Solcher Wechsel in der Bewegung der Atome ist ja das einzige äußere Geschehen, das ihre ewig starre Trägheit unterbricht, mit dem sie als Körper auf Einflüsse von andern Körpern antworten.

Seinen Bewegungswechsel soll das Atom empfinden? Doch halt! Sein Bewegungswechsel ist das gerade nicht. In oder an dem Atome, das seinen Weg durch die Räume gleitet, geschieht nichts. Solche bloße Ortsverschiebung, durch die es von Punkt zu Punkt rückt, ist eine rein äußerliche Änderung seiner Lagebeziehung zu andern Körpern. Sie bedeutet keinen Wechsel in ihm. Der Umstand vielmehr, daß es in gleicher Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit forteilt, zeigt gerade die Abwesenheit solchen Wechsels an. Hierdurch gibt sich nämlich kund, daß seine kinetische Energie konstant bleibt. Diese ist das reale und intensive Moment in aller Bewegung. Auf ihre Zu- oder

Abnahme kommt alles an. Auf diese Zu- oder Abnahme kinetischer Energie, dem einzigen, was man, mechanisch gesprochen, unter Bewegungswechsel eines Atoms verstehen kann, muß dann also auch, materialistisch gesprochen, der Wechsel von Empfindungen bezogen werden. Kurz, zu der eigenen Innenseite des Atoms träte auf einmal eine Innenseite auch — seiner kinetischen Energie hinzu. Die Innenseite der kinetischen Energie oder die zweite Innenseite der Atome bestände in den oben genannten Außenempfindungen, wie die engere oder eigentliche Innenseite der Atome ihre Selbstempfindung sein soll. Atome, Energie, Empfindung, diese Dreiheit zusammengehalten durch eine zweifache Außen- und Innenseite! Ich brauche die Schwierigkeiten nicht näher auszuführen; jedermann fühlt sie. Diese Logik wird immer verzweifelter, je ernster man die Worte nimmt, durch die weltentiefe Rätsel glatt und leicht zugedeckt werden sollen, die Worte „Außen- und Innenseite".

Zu all dem Unsinn gesellt sich ein letzter. Wir hörten eben, die wechselnden Empfindungen eines Atoms seien dasselbe wie seine wechselnden Bewegungen, diese nach ihrer „Innenseite" genommen. Was folgt daraus? Da alles Reale des Bewegungswechsels nichts als Zu- oder Abnahme von Energie ist, so kann derselbe nach seiner Innenseite gleichfalls nur als Intensitätswechsel erscheinen. Es gäbe also keine *qualitative* Mehrheit von Empfindungen in aufeinanderfolgender Augenblicken .Immer nur ein und dieselbe ewig gleichartige Empfindung, z. B. die kontinuierliche Empfindung einer bestimmten Farbe, würde jetzt stärker, nachher schwächer sein. Ausgelöscht wäre die bunte Mannigfaltigkeit wechselnder Farbenqualitäten, ganz und gar ausgeschlossen das Vertauschen einer Lichtempfindung mit Empfindungen anderer Art; hier etwa mit einer Druckempfindung, dort mit einer Temperaturempfindung u. dgl. mehr. Sodann: es gäbe *überhaupt* keine Mehrheit von Empfindungen in demselben Augenblicke.

Jedes Atom, wie es in jedem Augenblicke nur e i n e Bewegung annehmen kann, könnte in jedem Augenblicke auch nur e i n e Empfindung haben. Das mag man nennen wie man will. Bewußtsein wäre solche Innenseite nicht mehr. Die Eigentümlichkeit des Bewußtseins ist gerade, eine Vielheit von Inhalten in seiner E i n h e i t zusammen zu haben und in seinem W i s s e n aus einander zu halten.

Tief in die Wurzeln der materialistischen Weltanschauung sind wir nun eingedrungen. Nach logischer Notwendigkeit ihrer Grundlagen haben wir geforscht. Wir fanden keine. Wir fanden in dem Kausal- und Substanzbegriff der Materialisten nichts als zeitlich bedingte Eklektizismen, Unklarheit und Dunkelheit. Ein unnötig eingeführter und unausgeglichener Dualismus drückt den Teil der materialistischen Weltanschauung, der von Kraft, Stoff und ihrem Verhältnis handelt. Und niemals ist sie, obwohl sie sich dessen rühmt, über jenen andern Dualismus hinausgekommen, den anzunehmen Beobachtung und Erfahrung nötigen: über den Dualismus von Physischem und Psychischem. Vielmehr mangeln auch hier schon in den Grundlagen die strengen Begriffe. Man bietet uns statt fester, klarer Bedeutungen vage Ausdrücke, die immer, wenn man zufaßt, in Händen zerfließen; Worte, die nur eine sprachliche Außenseite, keine logische Innenseite haben. Auf dieser unsoliden Grundlage ist aber die ganze materialistische Psychologie aufgebaut. Es war das eigne Prinzip der Materialisten, daß sich die Wirklichkeit nach logischen Notwendigkeiten richte. Werden wir erwarten dürfen, daß sie jenen schiefen Begriffsbildungen, jenen widerspruchsvollen Denkkonglomeraten gehorche? Wie s e h r d i e s e Psychologie von aller Wirklichkeit des Geistes- und Seelenlebens entfernt bleibt, wird sich aus den nächsten Vorlesungen ergeben.

Dritte Vorlesung.

Die materialistische Weltanschauung im Lichte der Psychologie.

Erster Teil: Die amechanistische Psychologie in der Defensive.

Zwei Fragen prüfender Kritik hatten wir bisher an den Materialismus gerichtet. Erstens: wodurch ist deine Weltanschauung legitimiert, sich auch als Anschauung einer W e l t geben zu dürfen, anstatt bloßer Begriffsrealismus zu sein? Zweitens: sind die Begriffe, durch die sie sich aufbaut, ihrerseits durch das Gebot logischer Notwendigkeit legitimiert? In beiden Fragen hatte sich der Ausweis der Materialisten ungültig gezeigt. Jetzt fragen wir drittens: eignet den Begriffen der mechanistischen Weltanschauung d e r Wert, den Begriffe mindestens haben müssen, nämlich daß sie begreiflich machen? Zeigen sie sich tauglich uns die Erscheinungen unserer Erfahrungswelt wenigstens besser verstehen zu lassen? Die mechanische Methode erhebt ja den stolzen Anspruch, durch ihre Denkmittel alles begreiflich zu machen. Wird durch die Vorschrift derselben, jegliches Geschehen als Bewegung oder als Funktion der Bewegung aufzufassen, wirklich alles begriffen?

Die Materialisten versichern es uns und nicht nur sie. Alle Naturwissenschaftler, die die mechanische Methode handhaben, tun das Gleiche.

Sie können in der Tat auf glänzende Erfolge hinweisen. Der Gedanke, das Licht als Funktion von Ätherschwingungen, den Schall als Funktion von Luftschwingungen anzusehen,

hat reichsten Erklärungswert gehabt. Wir vermögen mittels desselben in den Theorien der mechanischen Akustik und Optik den genauesten Feinheiten der Licht- und Tonerscheinungen nachzukommen, alle Tatsachen der Reflektion, Brechung, Interferenz, Polarisation befriedigend aufzulösen. Ebenso fruchtbar ist die mechanische Theorie der Elektrizität, des Magnetismus, der Wärme, der chemischen Vorgänge geworden. Gewiß, das Prinzip dieser Theorien ist nicht unbestritten geblieben. Ich hatte schon darauf hingewiesen, daß manchen heutigen Energetikern andere Bahnen vorschweben. Aber die außerordentliche Nützlichkeit jenes Prinzips, die hohe Tauglichkeit desselben, die verschiedensten Erscheinungen einheitlich zu erklären und doch zugleich der Fülle ihrer Besonderheiten im Abbilde kleinster Bewegungen gerecht zu werden, steht über alle Fragen.

Wie der Physiker an der Abfolge der Ätherschwingungen, Luftschwingungen und anderer Bewegungen erfolgreich die Eigentümlichkeiten der optischen, akustischen und sonstigen physikalischen Erscheinungen studiert, so haben auch die *Physiologen* geglaubt, in ähnlicher Weise die Erscheinungen des Lebens und im besonderen des *Bewußtseins* mechanistisch verstehen zu können. Die Bewußtseinsvorgänge, meinen sie, hängen ganz und gar von den Gehirnerregungen ab. Es müsse daher möglich sein, das physische Geschehen in allen seinen Details ebenso aus den nervösen Bewegungen mittels mechanischer Konstruktion herauszulesen, wie sich z. B. die Besonderheiten des Lichts aus den Bewegungsgleichungen des Äthers herauslesen lassen. Insofern tritt die mechanische Methode hier im besonderen als *physiologistische Theorie der Bewusstseinsvorgänge* auf. Läßt sich diese Theorie durchführen? Reicht sie aus, die Eigentümlichkeiten des seelischen Lebens zu erklären? Hier hat der *Psychologe* das Wort. Ihm liegt es ob und steht es zu, die psychischen Tatsachen mit den Ansprüchen der physiologischen Theorie zu vergleichen.

Das Ergebnis der psychologischen Untersuchung gestaltet

sich dem Materialismus nicht günstiger, als ihm das Resultat der erkenntnistheoretischen und der logischen Untersuchung gewesen war. Die Brauchbarkeit der mechanischen Methode auf andern Gebieten hat, wird sich herausstellen, den Glauben an ihren Erklärungswert für die seelischen Erscheinungen weit überschätzen lassen. In Wahrheit sind der physiologischen Erklärung durch die Eigentümlichkeit des psychischen Geschehens strenge und enge Grenzen gezogen. Dieselben werden nicht etwa einer vervollkommneten physiologischen Erkenntnis einst weichen. Sie liegen in der Natur der Sache selbst und sind unaufhebbar.

Niemand, um hiermit zu beginnen, wird leugnen, daß die physiologische Erklärung innerhalb bestimmter Grenzen Vortreffliches leistet. Ist uns doch seelisches Leben nun einmal nicht anders bekannt als in Wechselbeziehung mit Leibern und Nerven. Daß da die seelischen Vorgänge durch nervöses Geschehen m i t bedingt sind, und daß dieser Zusammenhang physiologisch studiert werden muß, versteht sich von selbst. Insbesondere fordern die E m p f i n d u n g e n zu solchen Studien auf. Es ist kein Zufall, daß die psychologische Erkenntnis derselben in dem Augenblicke außerordentlich bereichert worden ist, seitdem man angefangen hat hier mit physiologischen, experimentalen Methoden zu arbeiten. Durch jene Methoden vermögen wir ganz anders als früher Empfindungskomplexe zu zerlegen und in ihren Komponenten zu variieren. Die analysierende Aufmerksamkeit des Psychologen ist selber durch jene Methoden erzogen und geschult worden. Sie haben uns mit einer immer wachsenden Fülle bedeutsamer Einzelheiten **an** den Empfindungen vertraut gemacht. Ich sage, mit Einzelheiten a n den Empfindungen. Was Wesen und Bestand jeder Empfindung s e l b s t sei, lassen die genannten Methoden dahingestellt. Sie setzen immer nur voraus, d a ß Empfindungen da und experimentell so und so variierbar sind. W i e das Dasein der Empfindungen zu denken und wie es gekommen ist, bleibt hierbei gleichgültig. Darüber präjudizieren jene experimental-physio-

logisch unterstützten Methoden weder etwas, noch richten sie sich darauf.

Es gibt nun aber innerhalb der engeren Physiologie noch besondere Untersuchungen. Auch bei ihnen sieht man es nicht darauf ab oder sah man es doch ursprünglich nicht darauf ab, das Wesen der Empfindungen aufzuhellen. Es handelte sich um eine sehr interne physiologische Frage, nämlich darum, die Beziehungen zu studieren, die der Bewegungsmechanismus der verschiedenen Körperstellen zu diesen oder jenen einzelnen Bezirken der Großhirnrinde hat. Als man in Tierversuchen dieser Frage näher trat, machte man eine überraschende Erfahrung: mit der Exstirpation bestimmter Großhirnrindenfelder fielen bestimmte Empfindungen aus, z. B. mit der Exstirpation des Schläfenlappens die Gehörsempfindungen, des Hinterhauptlappens die Gesichtsempfindungen, des Scheitellappens die Druck- und Berührungsempfindungen. Hiermit schien auf einmal und unversehens über das Wesen und den Bestand der Empfindungen selbst helles Licht verbreitet. Diesen Tatbestand materialistisch zu erklären verstand sich, wie viele glaubten, von selbst. Die Empfindungen, schloß man, sind Funktionen jener Örtlichkeiten der Großhirnrinde. Sie bestehen also nicht unörtlich und einheitlich in einer Seele zusammen, sondern sind mit den Teilen der Großhirnrinde, in denen sie entstehen, hierhin und dahin verstreut. Dort sitzen sie, d. h. sie haften irgendwie an den betreffenden Zellengruppen oder sind doch von denselben die Innenseite. Man zweifelte nicht, daß in gleicher Weise alle übrigen psychsichen Vorgänge Funktionen der Großhirnrinde wären. Urteil und Aufmerksamkeit, Fühlen und Wollen seien in ganz bestimmten nervösen Partien niedergelegt. Die fortschreitende Physiologie werde bald genug nachweisen, wo.

Bei solcher raschen Interpretation wäre wohl erstens ein wenig Zurückhaltung zu empfehlen gewesen. Worum handelt es sich doch hier im letzten Grunde? Um die Frage, ob die Empfindungen durch nervöse Prozesse nur

mitbedingt oder ob sie durch letztere allein bedingt sind. Im Falle solcher Alternativen ist es stets eine Regel der Wissenschaftlichkeit und eine kluge und kritische Vorsicht, daß man zunächst die minder weitgehende Alternative bevorzugt, außer ihr müßten entscheidende Gründe bereits entgegenstehen. In unserm Falle ist das die Annahme, daß das Gehirn beim Zustandekommen der Empfindungen bloß mit wirke. Es brauchte ja in einen andern Faktor, der außerdem dabei beteiligt bleibt, nach üblicher Annahme also in einen seelischen Faktor, nur hineinzuwirken. Auf solche Untersuchungen lassen sich die Materialisten gar nicht erst ein. Aus Möglichkeiten werden ihnen sogleich Beweise. Deshalb gilt es ihnen auf Grund der Exstirpationsbefunde ohne weiteres für sicher, daß die Empfindungen und überhaupt alle seelischen Vorgänge von nervösen Prozessen nicht nur mitbedingt, sondern *ganz allein bedingt* seien.

Diesem raschen Schluß erwächst zweitens sofort eine Verlegenheit. Ihm droht der Urteilsspruch: qui nimis probat, nihil probat, wer zuviel beweist, beweist garnichts.

Was nämlich folgt, wenn die seelischen Vorgänge wirklich nichts als Gehirnfunktionen wären? Daß ihnen jede eigene Regsamkeit fehlte, daß psychische Aktivität ein Wort ohne Inhalt bliebe, daß sie, unselbständig wie sie wären, vom körperlichen Geschehen zwar abhingen, dieses selbst aber nirgendwie beeinflussen können. Dann dürfte das aber nicht Tatsache sein, was täglich erlebt wird, der Gehorsam unserer Glieder auf die Impulse des Willens, das Glänzen der Augen im Affekt der Freude, das Knirschen der Zähne bei zurückgehaltener Wut, das Zittern des Körpers in Anfällen der Furcht. Gerade daß die psychischen Erregungen auf unsere Leibeszustände herüber und in sie hinein greifen, wird ja durch die willkürlichen Bewegungen, die Mimik der Gemütserregungen und die Erscheinungen der Suggestion immer von neuem bezeugt. Es sind das unzählige Erfahrungen, die erst hinweginterpretiert werden müßten. War in unserer Frage kritische Vor-

sicht schon nach den Regeln der Wissenschaftlichkeit gefordert, so hätte der Blick auf diese Erfahrungen die materialistischen Physiologen erst recht bei ihrer einseitigen Deutung der Exstirpationsbefunde stutzig machen sollen.

Trotzdem ist der physiologische Materialismus eine weitverbreitete Anschauung geblieben. Eine sehr wichtige und nach der Meinung vieler entscheidende Instanz ist ihm zu Hilfe gekommen: das *physikalische Gesetz von der Erhaltung der Energie.*

Dieses sagt aus, daß die Summe aller in der Welt vorhandenen kinetischen und potentiellen Energie stets dieselbe bleibe. Entwickle sich z. B. kinetische Energie (etwa die kinetische Energie von Geschoßstücken), so werde dafür unweigerlich andre kinetische Energie oder aber potentielle Energie (man denke an die potentielle Energie des ruhenden Pulvers) verbraucht. Jede nichtmechanische Erzeugung von neuer Bewegung oder nur jede nicht mechanische Veränderung einer bestehenden Bewegung wäre hiermit in der Tat ausgeschlossen. Jeder geistige Einfluß auf körperliches Geschehen wäre unmöglich geworden. Denn was heißt das, daß eine Bewegung neu erzeugt wird? Daß mit ihr kinetische Energie in die Welt gesetzt wird. Und was heißt das, daß eine Bewegung verändert wird? Daß ihre bisherige kinetische Energie entweder vermehrt oder vermindert wird. Da das in unserm Falle durch geistige Kraft, also ohne Aufwand gegebener physikalischer Energie geschähe, so hätten wir hiermit sofort die verpönte Änderung der kosmischen Energiemenge. Die physische Kausalität erscheint hiernach als eine völlig in sich geschlossene, unnahbar jedem amechanischen Eingriffe. Nehmen wir z. B. die Bewegungen, durch die ein Schachspieler seine Figuren planmäßig setzt. Es ist obiger Argumentation zufolge nur Schein, daß hier seelisches Geschehen die körperlichen Aktionen hervorruft. Sind doch solche kompliziertesten und sozusagen durchgeistigsten Bewegungen als Bewegungen auch nur körperliche Ereignisse, die, wie wir

hörten, unter dem allgemeinen Gesetze der Energieerhaltung stehen und deshalb rein physisch erklärt werden müssen, in unserm Falle aus dem energetischen Zustande des schachspielenden Gehirns und der Nervenbahnen, die dessen motorische Innervationen nach den Muskeln der Arme und Finger vermitteln.

Eben das hat, wenn es richtig ist, sogleich eine weitere und noch bedeutsamere Konsequenz. Die in sich geschlossene Naturkausalität wird dem psychischen Leben gegenüber nicht bloß zu einer unumlenkbaren, sondern nun ihrerseits unwiderstehlich zwingenden Macht. Bewußtseinsvorgänge und körperliches Geschehen sind ja erfahrungsgemäß verbunden. Wo bestimmte Formen der Bewegung in Körperhaltung, Mienenspiel, Gliederführung zutage treten, wissen wir, daß auch stets bestimmte seelische Vorgänge stattfinden. Wir sagen dann, daß sich jene inneren psychischen Prozesse in den betreffenden Bewegungen „äußern". Sehen wir z. B., wie jemand mit den Füßen aufstampft, die Augen rollt, die Fäuste ballt, so wird sich in ihm sicherlich in jenem Augenblicke kein Gefühl der Freude oder Liebe innerlich abspielen. Wir nehmen vielmehr an, daß er Zustände des Zornes und der Wut in demselben Maße durchmacht, in dem der Sturm jener körperlichen Erregungen abläuft. Da nun nach eben angeführtem die Reihe der Bewußtseinsvorgänge nicht die Reihe der Bewegungen beeinflussen kann, diese vielmehr in eigener Kausalität fortrollen, und doch die einen mit den andern zusammengegeben sind, so wird jene geläufige Redeweise falsch. Nicht primäres Seelenleben „äußert sich" in leiblichen Begleiterscheinungen, sondern das nervöse Geschehen ist primär und spiegelt sich inwendig in psychischen Folgezuständen. Wir haben in letzteren eine bloße andre Seite, die Innenseite, der ersteren. Die seelischen Prozesse sind es also, die bei jener Annahme in sich geschlossener Naturkausalität von den leiblichen bestimmt werden, nicht umgekehrt. Gerade das lehrt der

physiologische Materialismus, und manche Psychologen haben sich ihm angeschlossen. Sie haben eine Lehre von den Gefühlen und Affekten auszubilden versucht, nach der dieselben tatsächlich nichts anderes sein sollen, als das innere Erleben von allerlei Muskelkontraktionen, Atemempfindungen, Zusammenziehungen oder Erweiterungen des Gefäßsystems usw.*)

Wir kennen nun die Fäden des physiologischen Materialismus. Aber

a) die eigenen Argumente desselben reichen nicht zu, und
b) es gibt eine Menge Erscheinungen des Seelenlebens, die ihn widerlegen.

Betrachten wir von den Argumenten, mit denen die Materialisten ihre Entgeistung des Seelenlebens rechtfertigen, zunächst das zweite. Es war eben dasjenige Argument, das vom Gesetz der Energieerhaltung hergeholt worden war.

Gewiß sind wir, wenn Tatsachen mit wissenschaftlichen Einsichten streiten, berechtigt, die ersteren umzudeuten. Wie dieselben von uns zuerst gesehen wurden, waren sie vielleicht zu oberflächlich aufgefaßt und nehmen bei tieferem Hinsehen eine neue Gestalt an, die mit jenen Einsichten besser harmoniert. Aber die Tatsachen müssen bei solcher Umdeutung auch verständlich bleiben. Das oben formulierte Gesetz der Energieerhaltung dagegen verlangt eine Umdeutung psychophysischer Tatsachen, durch die sie unverständlich werden. Im Schaffen des Künstlers, im Figurensetzen des Schachspielers, in den Niederschriften wissenschaftlichen Nachdenkens sollen nicht die seelischen Erlebnisse das Spiel der Nerven und Muskeln in Lauf setzen, sondern der blinde physiologische Mechanismus soll in diesen geistigen Zusammenhängen als seiner Innenseite gleichsam

*) So behauptet es die Affektentheorie von Lange-James. Über diese selbst und die Literatur dazu vergl. man meine Schrift „Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen und Lust. Naturhaftes und Sittliches Vorziehen". Halle a. S. 1902 (bei Niemeyer).

phosphoreszieren! Das erscheint nicht als Umdeutung, sondern als Vergewaltigung der Tatsachen. Das gibt nicht Licht, sondern stürzt in Dunkelheit. Bereits Plato hat die ganze Ungeheuerlichkeit dieser Auffassung erkannt und verspottet. Er läßt Sokrates im Phädon seine Unzufriedenheit äußern darüber, daß einst der Philosoph Anaxagoras zwar versprochen habe, alles aus Vernunft zu erklären, in Wahrheit aber doch überall zu mechanistischen Erklärungen greife. „Ich sah beim Weiterlesen einen Mann, der sich nichts mit der Vernunft zu tun macht, ... sondern Luft, Äther, Wasser und vieles anderes Ungehörige als Ursachen nennt. Und es schien mir, daß ihm etwas ganz Ähnliches begegnet sei als wenn einer zwar behauptet, daß Sokrates alles, was er tut, mit Verstand tut; dann aber, wenn er daran geht, die Gründe von jeglichem, was ich tue, zu nennen, folgendes sagen wollte: erstlich ich sitze deswegen hier im Kerker (statt geflohen zu sein), weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, und die Knochen hart seien und zwischen einander Gelenke hätten, die Sehnen aber von der Beschaffenheit seien, daß sie angespannt und nachgelassen werden könnten, indem sie nebst Fleisch und Haut, welche sie zusammenhält, die Knochen umgäben. Indem nun die Knochen lose in ihren Gelenken hingen, so mache die Anspannung und das Nachlassen der Sehnen mich fähig, meine Glieder zu beugen, und aus dieser Ursache säße ich hier mit gebogenen Beinen. Zum zweiten: dafür, daß ich mich mit Euch unterhalte, zählte er eben solche Ursachen auf, indem er die Stimme, die Luft, das Gehör und tausenderlei dergleichen als solche anführte. Das wären aber nimmermehr die wahren Ursachen, die er damit genannt hätte, nämlich daß, nachdem es den Athenern besser geschienen, mich zu verdammen, es eben deshalb auch mir besser und gerechter geschienen hier zu sitzen und zu verharren und die Strafe zu erdulden, die sie verhängt haben. Denn beim Hunde, ich denke, diese Sehnen und Knochen wären .... längst in der Gegend von Megara oder Böotien, hielte ich es nicht für gerechter

und schöner, von dem Staate das Gericht, welches er immer anordnen mag, über mich ergehen zu lassen, als zu fliehen und davon zu laufen".*)

In solcher und ähnlicher Weise werden tausend und abertausend alltäglichste Erfahrungen unverständlich, wenn die mechanistische Erklärung gilt.**) Sie sind das einfachste Ding von der Welt, nimmt man geistige Einwirkungen auf Leiber und Körper an. Sie werden zu unlösbaren, gespenstischen Rätseln, gäben sich hier nur tote Stoffteilchen, blinde Kräfte gegenseitige Anstöße derart, als ob Geister und Seelen logisch überlegten und sich Zwecke setzten, wählten und handelten. Und solchen Spuk soll das Gesetz der Energieerhaltung fordern? Die Wahrheit über alles! Sie ist heiliges Feuer, verbrennende Flamme für alle Vorurteile, auch für die liebsten. Lieber Selbstbescheidung als einen klaren Widerspruch mit der erkannten Wahrheit, und das Gesetz der Energieerhaltung gilt als erkannte Wahrheit. Aber das Wahre ist gerade in solchen zu Schlagwörtern gewordenen „Resultaten" der Wissenschaft gar oft in schiefe Fassungen geraten. Auf Rechnung der letzteren kommt dann ebenso oft eine ganz unnötige Härte der Folgerungen. Es ist kein Fehler und kein unbilliges Verlangen, solche dogmatisch erstarrenden „Wahrheiten" noch einmal zu überprüfen. Vielleicht zeigt es sich, daß auch unser Gesetz der Energieerhaltung nur der schief geratene Ausdruck einer andern und auch anders aussehenden Wahrheit ist, die man eigentlich damit meint.

Zu solcher Nachprüfung drängen uns sogar noch neue und besondere Tatsachen, *die Tatsachen der Biologie.* Bei den Materialisten steht ja der Entwicklungsgedanke hoch im Ansehen. Nun, er fordert, daß das psychische

*) Phädon 98.

**) Gute Beispiele für die Ungeheuerlichkeiten der mechanistischen Erklärung menschlicher Handlungen findet man auch bei Busse „Geist und Körper, Seele und Leib" (Leipzig, 1903). Man wird vergeblich versuchen, z. B. die Fragen und Antworten bei einem Examen, die Strategie Napoleons I., den Kampf der Heere in der Schlacht bei Austerlitz, in Physiologie aufzulösen. Der bloße Gedanke daran ist lächerlich.

Geschehen nicht bloß passiv vom Naturgetriebe her Impulse erhält, sondern daß es aktiv auch seinerseits in das Naturgeschehen eingreift, daß es als wirkendes und wirkungsfähiges Element inmitten des Naturgeschehens sein Recht und seine Stelle behauptet.*)

Nach dem Gesetze der Vererbung nämlich kommen im Laufe der Generationen solche Eigenschaften zu immer höherer Entwicklung, die dem Individuum irgendwie zur Erfüllung seiner Lebensfunktionen nützen. Man wird annehmen müssen, daß auch die Entwicklung des Gefühls-, Vorstellungs- und Willenslebens, soweit es sich nicht überhaupt amechanisch verhält, jenem Gesetze der Nützlichkeit gehorcht. Welchen Nutzen könnte aber ein psychisches Leben für Tiere oder Menschen haben, wenn alle körperlichen Bewegungen der betreffenden Individuen sich so vollziehen, als ob jene psychischen Vorgänge gar nicht da wären? Weder ziehe ich dann die Hand deswegen schneller vom Feuer zurück, weil ich Schmerz empfinde, noch gehe ich der Speisung meines Körpers mit Nahrung emsiger nach, weil mich Hunger plagt, noch auch verteidigt ein Tier seine Jungen gegen den Angriff von Feinden kräftiger, weil es seine Nachkommenschaft liebt usw. Nach der mechanischen Theorie vollziehen sich alle diese körperlichen Handlungen von selbst, sie werden durch das Zusammenspiel äußerer und innerer rein mechanischer Einflüsse ausgelöst. Ihr zufolge gibt es nur Bewußtseinsvorgänge, die von Bewegungen abhängen, aber nicht Bewegungen, die von Bewußtseinsvorgängen abhängen. Das Vorhandensein von irgend welchen psychischen Funktionen bei irgend welchen Lebewesen erscheint auf diesem Standpunkt völlig überflüssig und unverständlich. Erst recht überflüssig und unverständlich erscheinen die komplizierten psychischen Funktionen, die bei höher entwickelten Geschöpfen auf-

*) Die folgenden Ausführungen sind meiner Schrift „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode nebst einem Beitrag über die Grenzen der Physiologischen Psychologie“ (Leipzig, Duncker & Humblot 1895) entnommen.

treten, die Möglichkeit psychischer Entwicklung überhaupt. Nun sind die psychischen Funktionen da, es gibt weitgehend und fein differentiiertes Bewußtseinsleben: der Rückschluß vom Standpunkt des Entwicklungsgedankens liegt auf der Hand. Jene seelischen Vorgänge haben sich ausgebildet, also haben sie genützt, und wegen ihres Nutzens hat natürliche Auslese ihre weitere Entwicklung sich immer mehr und mehr beschleunigen lassen. Haben sie aber genützt, so haben sie auch auf ihren körperlichen Organismus gewirkt, sie haben kraft solcher Einwirkung in oder mit ihm vorteilhafte leibliche Vorgänge und Handlungen unmittelbar hervorgebracht.

Nach alledem liegt die Streitfrage nun so: nach dem Bescheid der biologischen Entwicklungsgesetze muß psychische Kausalität in den Ablauf mechanischer Vorgänge eingegriffen haben. Nach den Erfahrungen des täglichen Lebens findet das noch fortwährend statt in willkürlichen Bewegungen, Mienenspiel usw. Nach dem physikalischen Gesetze der Energieerhaltung aber soll dergleichen weder möglich sein noch gewesen sein. Da wird es an der Zeit, lieber auf das Gesetz selbst hinzusehen, das den Namen der Energieerhaltung führt, statt auf Grund seines bloßen Namens vielleicht voreilige Unmöglichkeitsurteile zu fällen.

In der Tat! Es ist nur ein Dogma, daß das wirkliche und eigentliche Gesetz, das jener Benennung zugrunde liegt, die Geschlossenheit der Naturkausalität gebietet. Das Dogma beruht darauf, daß man die mathematisch-deskriptiven Prinzipien der Physik immer noch nicht völlig von der kausalgenetischen Betrachtung loslöst, die seit Galilei mitgeschleppt worden ist.*)

Das physikalisch-deskriptive Gesetz, um das es sich hier handelt, antwortet in keiner Weise auf die Frage: „wo kommt Energie her?“, sondern es löst die Frage:

*) Vgl. oben S. 22.

„was kann sie?“. Es untersucht die Kausalität der vorhandenen Energie, die Produktivkraft derselben. Es stellt aber nicht die genetische Frage für ihr eignes Vorhandensein, es erforscht nicht, wodurch sie selbst in die Welt gesetzt worden sei. Unser Gesetz ist ein Ausdruck der Tatsache, daß es kein Perpetuum mobile gibt. Genauer, es ist die höchst mögliche und mit zwingender Notwendigkeit geforderte mathematisch-physikalische Verallgemeinerung dieser Tatsache. Man nehme irgend welche Menge physikalischer Energie, z. B. Wasserkraft. Man versuche, sie mittels eines in Gedanken konstruierten Perpetuum mobile zu benutzen, um neue Energie, z. B. Elektrizität, zu erzeugen, derart, daß der Gewinn an neu erzeugter Energie, hier an Elektrizität, den Arbeitsaufwand übersteigt, der von jener zugrunde gelegten Energiemenge, hier der Wasserkraft, bestritten wird. Das ist nicht möglich, antwortet unser Gesetz. Für jedes Quantum neuer Energie, das du erhältst, geht ein ebenso großes Quantum anderer, arbeitender Energie verloren. Der beabsichtigte Energiegewinn wird nie erzielt werden. Das ist der eigentliche und einzig exakte Sinn des Gesetzes. Es unterrichtet uns also von der Unproduktivität, aber gleichzeitig auch Unzerstörbarkeit vorhandener Energie. Die verbrauchte Wasserkraft findet sich ja in einer äquivalenten Menge von Elektrizität wieder. Es ist das Gesetz ausgeschlossenen Gewinns an Energie durch vorhandene Energie.

Dieses Grundgesetz vorhandener arbeitender Energie, wie wir es auch nennen können, hat aber nichts zu tun mit der Frage nach der Genesis jener als vorhanden vorausgesetzten Energie. Wir hören zwar, wie alle Energie, die da ist, arbeitet: nämlich so, daß die Arbeit nur zu Energieverwandlung, nie zu Energievermehrung führt. Aber es bleibt dahingestellt, ob sie selbst durch Verwandlung früherer arbeitender Energie entstanden ist. Das kann sein, es kann nicht sein. Es kann auch von einem Teil derselben zutreffen, von den andern nicht. Eine Ent-

scheidung darüber ist, an der Hand dieses Gesetzes vom ausgeschlossenen Energiegewinn mittels arbeitender Energie unmöglich. Bei dieser Einsicht wird nun offenbar, was man bei der Formulierung jenes Gesetzes als des „Gesetzes der Energie erhaltung" zu weit und undeutlich ausgedrückt hat. Man hat „ausgeschlossenen Gewinn neuer Energie durch gegebene" und „ausgeschlossene Neuerzeugung von Energie überhaupt" verwechselt. Beides kann man „Erhaltung der Energie" nennen, hier die unbewiesene und unbeweisbare Konstanz der überhaupt verfügbaren Energiesumme in der Welt, die Unvermehrbarkeit des kosmischen Vorrats an Energie, dort die nachgewiesene schließliche Unproduktivität arbeitender Energie, d. h. den Umstand, daß Energiearbeit nur zu Energieverwandlung führt. Nur von der zweiten Art Energieerhaltung, von der Unherstellbarkeit neuer Energiequanta mittels arbeitender Energie spricht obiges Gesetz.*) Dasselbe ist also ein durch und durch deskriptives Gesetz. Sich dagegen über die Quelle der Energie überhaupt zu verbreiten, liegt außer seinem Sinn und seinen Grenzen. Energie könnte beliebig amechanisch erzeugt worden sein oder vermehrt werden, das gilt gleich. Wenn nur die Weise des Arbeitens die genannte bleibt.

Angesichts dieser Richtigstellung fällt das Postulat dahin, daß die Naturkausalität notwendig in sich geschlossen sein müsse. Außerphysikalische Einflüsse können Energie spendend in das Naturgeschehen eingreifen. Kein

*) Auf diesen Sinn des Energiegesetzes habe ich, meines Wissens als der erste, aufmerksam gemacht in einem Aufsatze „Das Verhältnis von Leib und Seele", der 1897 in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft (VI. Bd., Heft 7 u. 8) erschienen ist. Um so wertvoller ist es und bestätigt die Richtigkeit jener Deutung, daß seitdem und unabhängig von mir auch andere Autoren denselben Gedanken energisch vertreten. So Busse a. a. O. S. 469, Münsterberg „Grundzüge der Psychologie", 1. Abt. Leipzig 1900, S. 409. Der Perpetuum-mobile-Satz bezieht sich nach M. nur auf die unorganische Welt. Ob nicht die protoplasmatische Welt tatsächlich ein Perpetuum-mobile darstelle, sei jeder empirischen Beweisführung prinzipiell entzogen. Vgl. Busse a. a. O. S. 474 Anm.

physikalisches Gesetz verbietet solchen Eingriff, und, bei dem nur deskriptiven, rein analytischen Sinne aller Naturgesetze, keines kann ihn verbieten. Man sagt, die Annahme derartiger physischer Einflüsse zerstöre die Gesetzmäßigkeit der Natur. An die Stelle ihrer klaren und ernsten Notwendigkeit trete mit den amechanischen Eingriffen Regellosigkeit und Unberechenbarkeit. Grundlose Befürchtungen! Gerade das physikalische Grundgesetz, obiges Gesetz der Energiearbeit, dem die einzelnen Naturgesetze unterstehen, bleibt doch intakt. Und dann: ist etwa ein Organismus oder das sittliche und geistige Leben der Menschen etwas Gesetzloses? Hier eröffnet sich vielmehr der Blick auf höhere Gesetze, die sich über den Naturgesetzen aufbauen. Auch die Welt des organischen Lebens, auch die geistig sittliche Welt ist ein Kosmos. Dort sinnvolles Zusammengreifen von Zellen, Geweben und Organen, hier tiefinnerliche geistige Bewegung nach einem Sinn — nein, spukhaft und gespenstisch wäre es vielmehr, wenn sinnlose Massen und Kräfte von selber zu solchem Sinn und solcher Ordnung zusammengerieten.*)

Ich wende mich jetzt zum zweiten Argumente des physiologischen Materialismus. Durch die Exstirpationsversuche an Großhirnrinden werde bewiesen, daß alles, was als psychisches Erlebnis auftritt, Funktion der Großhirnrinde sei. Demgegenüber habe ich an etwas schon Gesagtes zu erinnern und etwas Neues hinzuzufügen. Wiederholen darf ich, nun aber mit größtem Nachdruck, daß mit jenem Argumente zuviel und daher nichts bewiesen wird.**) Wäre psychisches Geschehen bloß Gehirnfunktion, hatte ich bereits ausgeführt, so könnte es nicht seinerseits auf Physisches einwirken. Solche Wirkung sei Tatsache, also beweise modo tollente die Falschheit der Konsequenz die Falschheit des Grundes. Gegen die Kraft dieses Arguments wurde das Gesetz der Energieerhaltung angerufen. Es sollte die

*) Vgl. oben S. 49.
**) Vgl. oben S. 44.

unbequeme Tatsache psychischer Kausalität aus der Welt schaffen. Das ist, wie wir wissen, nicht gelungen. Also erweist sich die materialistisch-physiologische Deutung übereilt, schon wenn man sie von diesem Gesichtspunkte aus untersucht.

Sie ist es auch aus andern Gründen.*)

Der Bau des Gehirns ist seit den Tagen der Phrenologen zu einseitig darauf angesehen worden, wie er sich auf geistiges Leben bezieht. Bekanntlich haben die Phrenologen nach so vielen Einzelorganen des Gehirns gesucht, als es seelische Grundkräfte gebe. In der Tat ist das Gehirn keine einförmige Masse, sondern zeigt Gliederung. Insofern hatten die Phrenologen recht. Aber sie irrten, wenn sie diese Gliederung psychologisch zu verstehen meinten. Sie spiegelt nur, und das ist die moderne biologische Auffassung des Gehirns, die Arbeitsteilung noch einmal wieder, der wir an der Peripherie des Körpers begegnen (Ebbinghaus). Die Peripherie des Körpers ist, wie jeder weiß, in eine ganze Reihe von Provinzen, in die verschiedensten Sinnes- und Bewegungs-, Aufnahme- und Abscheidungsorgane abgeteilt. Uns interessieren hier vor allem die Sinnes- und Bewegungsorgane. Durch ihre wechselseitige Verbindung erweist sich der Leib eines Wirbeltiers den wir zunächst ganz abgesehen vom Großhirn betrachten, als Reflexmechanismus und weiter nichts. Jeder organische Körper lebt sozusagen vom Reflex. Sensorische und motorische Nerven und die Assoziationsfasern zwischen ihnen greifen zusammen und bringen dadurch eine für sich völlig verständliche, den Forderungen der Lebenserhaltung äußerst zweckmäßig angepaßte Reflexmaschinerie zustande. Dieses Nervennetz, bestehend aus peripheren Ganglien und subkortikalen Zentren (Rückenmark, verlängertes Mark, Kleinhirn, Vierhügel, Sehhügel) ist, wiederhole ich, gleichsam in sich abgeschlossen. Mün-

*) Für das Folgende verdanke ich den „Grundzügen der Psychologie" von Ebbinghaus (Leipzig bei Veit, 1902) und dem „Leitfaden der Psychologie" von Lipps (Leipzig bei Engelmann, 1903) wertvolle Winke.

den doch weder die sensorischen noch die motorischen Nerven direkt ins Großhirn, sondern laufen in jene niedrigen Zentren ein.

Eben diesem gleichsam in sich abgeschlossenen Leibesnervennetze ist das Großhirn sozusagen aufgelagert, und es fragt sich nun, wozu das letztere da ist? Die Antwort lautet: es ist dazu da, um jenes zweckmäßige Spiel sensorischer und motorischer Leibesnerven hemmend und bahnend zu beeinflussen und vermittels seiner, also der kortikalen Assoziationsfasern, die einzelnen Provinzen der Körperoberfläche in noch vielseitigeren Zusammenhang zu bringen. Indem das Großhirn dieser Aufgabe genügt, zeigt sich seine Rinde

a) in einer Reihe von Projektionssphären, d. i. sensorischen und motorischen Feldern, gegliedert, von denen die eine diesem, die andre jenem peripheren Organe zugesellt ist, z. B. das motorische Feld der „Insel" der Sprechmuskulatur, das sensorische Feld des Schläfenlappens dem Gehörapparat.

b) in eine Reihe von Assoziationsfeldern, gebildet aus Fasern, die innerhalb des Großhirns jene sensorischen und motorischen Spären selbst wieder untereinander verknüpfen.

Das sind, in den flüchtigsten Zügen und nach heutiger biologischer Erkenntnis dargestellt, die Tatsachen der Großhirnrindenstruktur.*) Es ist klar, daß im Lichte dieser biologischen Entzifferung alle psychologischen Deutungen nach Art der Phrenologie den Boden verlieren. Da bleibt nur die eine längst bekannte Tatsache bestehen, daß mit der Erregung sensorischer Nerven, bzw. ihrer Überleitungs- und Einstrahlungsfasern nach dem Großhirn Empfindungen Hand in Hand gehen, Daß diese Einstrahlungsfasern für jedes Sinnesgebiet von bestimmten Stellen der Großhirnrinde aufgenommen werden und so auf ihr charakteristische Gebiete abgrenzen, ist nicht erstaunlicher, als daß auch auf der Körperperipherie die Sinnesorgane ihren

*) Näheres findet man in ausgezeichneter Klarheit am besten bei Ebbinghaus „Grundzüge der Psychologie", I. Bd. (Leipzig, 1902).

besondern Platz haben. Und daß eben in diesen Teilen der Großhirnrinde, also an den Stellen, wo sich das Nervennetz der Augen, Ohren usw. zentral projiziert, das Sehen, Hören usw. lokalisiert erscheint, spiegelt schlicht und klar das Faktum wieder, das doch sonst ohne Verwunderung aufgenommen wird,*) daß wir nun einmal nur mittels der Augen sehen, der Ohren hören usw. Was schon in den Sinnesorganen differenziiert ist, setzt sich einfach bis ins Gehirn weiter fort. Das ist alles und das ist nichts Neues (Lipps). Hiernach zeigt unsere biologische Betrachtung, daß es geradezu sinnlos wird, nach einer bestimmten Lokalisation irgend welcher höherer Geistestätigkeiten, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Verstand, Wille usw. zu suchen. Die Nerven des Großhirns beziehen sich immer nur aufeinander und auf die subkortikalen und peripheren Neuronen, aber auf nichts andres. Sie weisen nicht über sich hinaus in die inneren Eigentümlichkeiten jenes rätselhaften, psychischen Lebens, das sich mittels ihres Hemmungs-, Bahnungs- und Assoziationsmechanismus nach außen betätigt.

So dienen insbesondere die kortikalen „Assoziationsfasern" nicht dem logischen Zusammenhange des Inhalts psychischer Vorgänge. Sie dienen immer nur dem mechanischen Zusammenhange von sensorischen Erregungen untereinander und mit motorischen Erregungen. Die Funktion genannter Fasern, daß sie die Erregung z. B. eines sensorischen Kortexnerven nach einem andern sensorischen Kortexnerven ableiten, ermöglicht unter anderm bei einigen Personen die sogenannte audition colorée. Mit bestimmten Vokalen erscheinen diesen bestimmte Farben. Die betreffenden Personen haben dann aber gerade das Gefühl innerer Zusammenhangslosigkeit jener Farben mit jenen Tönen. Sie empfinden solches Zusammentreten sehr deutlich als ein bloßes Zusammen g e r a t e n, nicht als ein Zusammen g e h ö r e n.

*) Man vergleiche übrigens meine Schrift „Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen" (Leipzig, Duncker & Humblot, 1892).

Eine andere Wirkung der rein physiologischen Assoziation macht sich bei allen Menschen geltend: daß z. B. die Wahrnehmung oder Vorstellung des Blitzes die des Donners weckt, allgemein, daß sich uns anläßlich eines Sinneseindrucks oder des Auftauchens einer Vorstellung gleichzeitig andere Gedächtnisbilder zudrängen. Damit ist dem höheren geistigen Leben, das ja mit der Vergleichung und Beziehung von Empfindungen anhebt, freilich die Unterlage gegeben. Dem Bewußtsein muß allererst eine Mehrheit von Einzelheiten zusammen dargeboten worden sein, ehe es mit seinen Kategorien der Vergleichung, Unterscheidung, Beziehung diesen Stoff weiter bearbeitet. Eben darum verschafft der physiologische Assoziationsverlauf dem höheren geistigen Leben aber auch nur die Unterlage. Diesem selbst, seiner Vergleichungs- und Beziehungsarbeit, liegt jene assoziative Zusammendarbietung vielmehr voraus. Der Mechanismus muß schon gearbeitet haben, damit der Logismus, die Aufsuchung der geistigen Zusammenhänge, beginnen kann. Letztere hat ihrerseits mit dem Zusammenspiel der Nerven, das ja bereits funktioniert hat, nichts mehr zu tun. Von einer Lokalisation der höheren geistigen Tätigkeiten reden zu wollen, ist daher nicht nur falsch, es ist widersinnig. Sie haben ihren Sitz gleichsam überall im Gehirn, sofern sie das mechanische Zusammenspiel aller möglichen Nerven, der prompten Lieferanten eines mannigfaltigen, gleichzeitig heranströmenden Empfindungs- und Gedächtnismaterials, voraussetzen. Sie haben ihren Sitz nirgends im Gehirn, sofern sie selbst in diesem Zusammenspiel der Nerven nicht mehr enthalten sind, sondern es vielmehr zur Einleitung ihrer eigenen, amechanischen Operationen benutzen.

Sind diese Ausführungen richtig, und sie decken sich mit den neueren Anschauungen über die Großhirnrindenfunktionen, so ist es auch um das zweite Argument des physiologischen Materialismus schlecht bestellt. Es steht, ähnlich wie die materialistische Atom- und Krafttheorie,*)

*) Vgl. oben S. 26 f.

auf veraltetem Boden. Es nährt sich noch von jener rückständigen Auffassung, die von dem phrenologischen Unfug her in der Gehirnphysiologie zurückgeblieben war. Darum geben die Materialisten dem Bau des Gehirns nach wie vor eine psychologische Deutung, trotzdem er dafür nicht den geringsten Anhalt bietet. Das Gehirn ist und bleibt ein nervöser Apparat, der ausschließlich auf die Peripherie des Körpers, auf die Sinnesorgane und Muskeln zu beziehen ist und schlechthin nur biologisch gedeutet werden kann: als eine Einrichtung, die hemmend, bahnend und regulierend in den Reflexmechanismus eingreift, den der übrige Körper darstellt. In dieser Aufgabe besteht die ganze Funktion seiner nervösen Rindenerregungen.

Es waren gleichsam die Außenprovinzen des Seelenlebens, die wir nunmehr gegen den Einbruch materialistischen Denkens sichergestellt haben. Ich habe mich bisher noch gar nicht, oder doch nur sehr flüchtig, auf die inneren Eigentümlichkeiten des Bewußtseins bezogen. Die obigen Ausführungen bedeuteten im wesentlichen bloß einen Verteidigungskampf gegen den Materialismus, die Abwehr seiner Übereilungen, die Aufdeckung seiner Mißverständnisse, die Vernichtung seiner Avantgarden. Im folgenden wollen wir, gestützt auf die inneren Eigentümlichkeiten des Bewußtseinslebens, gegen jede sogenannte „physiologische Erklärung“ desselben die Offensive ergreifen.

Dritte Vorlesung.

Die materialistische Weltanschauung im Lichte der Psychologie.

Zweiter Teil: Die amechanistische Psychologie in der Offensive.

Was am nächsten liegt, wird oft am leichtesten übersehen. Wir alle leben und erleben die unvergleichliche Eigenart des Bewußtseins, aber in den seltensten Fällen machen wir sie uns klar. So geht es den Materialisten. Sie unterliegen so ganz und gar dem allgemein menschlichen Hange, überall zuerst Analogien und Bilder der äußeren Wahrnehmung anzuwenden, daß sie schlechte Beobachter ihres eigenen Innenlebens geworden sind. Sonst wäre es unmöglich gewesen, daß sie auch nur auf den Schatten einer mechanistischen Erklärung desselben hätten verfallen können. Denn jeder genauere Blick auf die Eigentümlichkeiten des Bewußtseins zeigt, was für unübersteigliche Grenzen dem Gelingen solcher Erklärungen von vornherein gesetzt sind. Keine Rede davon, daß sich eine Psychologie, die bloß physiologistisch bleiben wollte, jemals zu Ende führen lassen könnte.

Hier ist, allem voran, auf die Einheit des Bewußtseins hinzuweisen. Es ist das die merkwürdige Tatsache, daß wir Einheit in der Vielheit erleben. Wenn wir z. B. eine Anzahl von gleichzeitigen Tönen hören, etwa einen Akkord oder ein Orchester, oder wenn wir in uns etwa den Konflikt zweier Willensregungen, vielleicht hier den Willen zu arbeiten, dort den Willen spazieren zu gehen,

wahrnehmen, so ist das zwar immer eine erlebte Vielheit. Aber indem das Viele unser Erlebnis ist, erscheint all das Viele doch hineingenommen in eine eigentümliche Einheit. Das versteht sich nicht von selbst. Die Töne eines Akkords, c, e, g z. B., sind voneinander geschieden, sie sind an sich etwas Getrenntes und Mannigfaches. Das Wissen von c, e, g ist dagegen nicht wiederum etwas Geschiedenes und Zerstreutes, sondern tritt in die Einheit unseres Erlebens ein. So unterliegt überhaupt alles, was erfahren wird, einer eigentümlichen Einheit eben dadurch, daß es erfahren wird. Das ist die von Kant mit Recht so genannte ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins.

Sie ist zugleich die Vorbedingung aller Erkenntnis. Erst auf Grund dieser ursprünglichen Einheit wird alles Gewußte aufeinander beziehbar und miteinander verknüpfbar. Es wäre z. B. in alle Ewigkeit unmöglich zu erkennen, daß Rot von Wärme verschieden sei, wenn das Wissen, in dem Rot gewußt wird, losgelöst wäre von dem Wissen, in welchem Wärme gewußt wird. Oder nehmen wir Farben und Töne. Sie stehen an sich beziehungslos nebeneinander. Aber nun kommt das Wissen von Farben und das Wissen von Tönen in uns zusammen, und damit ist gegeben, daß sich uns eben deshalb allerlei Ähnlichkeiten und Unterschiede von Farben und Tönen aufschließen. Wie Natorp*) es ausdrückt: „Zwei Gegenstände unterscheiden heißt doch von jedem ein gesondertes Bewußtsein haben. Und doch muß ich, um sie zu unterscheiden, auch wiederum beide in einem Bewußtsein zusammen haben. Wie aber verschiedenes Bewußtsein doch ein Bewußtsein sein könne, das eben ist das Wunder, d. h. es ist die unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins, die im Grunde in jeder Verbindung einer Mehrheit von Inhalten zu einem Bewußtsein liegt."

Eben dies Wunder wird von uns jederzeit erlebt. Es ist

*) Natorp, „Einleitung in die Psychologie". Freiburg 1888. S. 41.

das größte aller „Lebenswunder“. Wir erklären es, auf Grund der Art, wie es von uns erlebt wird, durch den Unterschied eines wissenden Ich von den gewußten Objekten. Der Zusammenhang gewußter Objekte in der Einheit des Wissens läßt sich auch gar nicht anders verstehen, Wir werden durch die Tatsachen selbst gezwungen, von den Erfahrungsinhalten das Erfahren derselben, vom Gewußtem das Bewußtsein zu unterscheiden und in letzterem das Einheitsprinzip zu suchen. Die subjektive Einheit, um die es sich hier handelt, objektiv zu erklären, das Prinzip derselben im Erlebten, statt im Erleben zu suchen, wird niemals gelingen. Das läßt sich nicht nur nicht durchführen. Es ist a limine falsch. Denn der Zusammenhang gewußter Objekte in der Einheit des Wissens ist keinem objektiven Zusammenhange auch nur vergleichbar.

Z. B. nicht mit dem Gleichzeitigkeitszusammenhange. Die Farben eines Regenbogens, die Töne eines Akkords sind allerdings gleichzeitig, und das ist ein objektiver Zusammenhang, eine gegenständliche Beziehung zwischen denselben. Aber das Wissen von den Farben Rot, Orange, Gelb, Grün, Blau, Indigo, Violett ist nicht nur gleichzeitig. Es ist überdies in eine und dieselbe Erfahrung verwoben, durch die wir die Gleichzeitigkeit jener Farben erst auffassen können. Oder man nehme einen andern objektiven Zusammenhang, den kausalen. Die Sonne, die den Stein erwärmt, das ist wieder eine gegenständliche Beziehung, und zwar ein kausales Verhältnis zwischen Sonne und Stein. Aber auch diese kausale Beziehung ihrerseits wird ja von uns aufgefaßt, d. h. die Einheit des Bewußtseins umspannt alle nur irgend gedachten gesenständlichen Beziehungen und ist darum selber keine gegenständliche Beziehung. Mit einem Worte, jeder nur denkbare gegenständliche Zusammenhang, ist, gewußt, nur immer ein neues Objekt, das, isoliert wie es ist, die Einheit der Erfahrung nie erzeugen könnte, wohl aber, mit dem Wissen anderer Objekte vereint, in sie eingeht.

Endlich ist, und damit komme ich zur Kritik des physio-

logischen Materialismus zurück, der Zusammenhang gewußter Objekte in der Einheit des Wissens kein räumlicher. Auch nicht der von räumlich geordneten Nervenprozessen.*) Es soll, sagen die Materialisten, an dies Gehirngeschehen dieses, an jenes Gehirngeschehen jenes Bewußtseinserlebnis lokal gebunden sein. Die Empfindungen von Licht und Farben sollen an den Nervenzellen der Occipitalwindungen, die von Tönen und Schällen an den Nervenzellen der Schläfenwindungen haften usw. Mag man sich das denken, wie man will.**) Nun aber, diese Empfindungen werden von uns ja nicht als etwas Zerstreutes, Getrenntes erlebt. Sie bleiben im Wissen nicht von einander entfernt und geschieden. Sondern alle diese Empfindungen werden in derselben Einheit erfahren; sie kommen in einem und demselben Denken zusammen, das sie miteinander vergleicht, voneinander unterscheidet, zählt, klassifiziert, über die einen Lust, die andern Unlust fühlt usw. Wohin wollten die Materialisten diese Einheit verlegen? Sie ist außer den einzelnen Empfindungen auch noch da, nicht in diesen, nicht in jenen Nervenzellen. Denn sie umfaßt die Empfindungen aller Nervenzellen. Und sie umfaßt doch wieder nur die Empfindungen der Nervenzellen der Großhirnrinde, nicht etwa auch solche Empfindungen, die, unkontrollierbar von uns, den Nervenzellen des Kleinhirns oder des Rückenmarkstrangs zugeordnet wären. Wiederum aber umfaßt sie nicht die Empfindungen der Nervenzellen aller Großhirnrinden. Vielmehr, die Bewußtseinserlebnisse, die an die verschiedenen Teile und nebeneinander hergehenden mechanischen Prozesse meines Großhirns gebunden sind, schließen sich, mit Ausschluß aller andern Bewußtseinserlebnisse, die sonst in der Welt

*) Zum folgenden Lipps a. a. O., S. 11 u. 12.

**) Daß hier nicht einfach die betreffende Nervenmaterie die Empfindungen „haben" könnte, sondern daß man an jene Stelle ebensoviele Monaden verlegen müßte, habe ich früher (S. 36) ausgeführt. Die folgende Erörterung macht verständlich, warum Leibniz nicht mit einzelnen Körpermonaden auskommen zu können glaubte, sondern zur Annahme einer „selbstbewußten" Zentralmonade jedes Leibes schritt.

vorkommen, eigensinnig gerade zur Einheit des einzigen Bewußtseins zusammen, das ich m e i n Bewußtsein nenne. So viele Fragen, so viele unauflösbare Rätsel für die Materialisten. Sie fänden nicht einmal den Ort, wo sie diese merkwürdige Einheit hintun sollten, die wir ja auch deutlich genug in der inneren Wahrnehmung wirklich als unräumliches und unörtliches Ich erfahren. Ferner, da doch sonst alle Materie überall gleichartig ist, die Sauerstoffatome meines Gehirns genau dieselben Eigenschaften haben, wie die jedes andern, ebenso die Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoffatome meines Gehirns mit denen der ganzen Welt übereinstimmen, so stehen die Materialisten eben so ratlos vor der Frage, warum sich gerade nur d i e Empfindungen, die den Nervenzellen m e i n e s Großhirns angehören, zur Einheit gerade nur m e i n e s Bewußtseins zusammenschließen sollen?

Doch, hier leuchtet, um weiter mit Lipps zu sprechen, ein: „solches Zusammenschließen ist überhaupt ein w i d e r s i n n i g e r Gedanke. Einheit des Bewußtseins, Beschlossensein in einem einzigen Ich, gehört schon mit zum Wesen der Bewußtseinserlebnisse. Diese Einheit w i r d nicht aus vorher, oder an sich getrennten Teilen; sie ist nicht Ergebnis, sondern das Erste, die Voraussetzung. Einzelne Bewußtseinserlebnisse ohne das Beschlossensein in einem Ich sind ein völlig leeres Wort, wie ein Klang, der nicht klingt, eine Fläche ohne Ausdehnung," Kurz, wir sind auf eine unübersteigliche Grenze der mechanistischen Erklärung des Seelenlebens gestoßen. Es ist keine Grenze für heute oder morgen, sondern eine, die immer bleiben wird. Die Materialisten können immer nur mit einer Vielheit von Atomen und Kräften operieren, dazu immer nur mit der Gleichförmigkeit und Einerleiheit derselben in der ganzen Welt. „Mein" Bewußtsein dagegen zeigt jene unvergleichliche Einheit in der Vielheit, die völlig von allen objektiven Zusammenhängen verschieden ist, und es zeigt diese Einheit in eigensinniger Singularität. Alles Bewußtsein ist nicht nur Einheit, sondern Einzigkeit und das heißt schon: es ist

nichts Mechanisches, sondern etwas durch und durch Amechanisches.

Ein schwacher Entgegnungsversuch fällt sofort dahin. Es gäbe, könnte man einreden, doch auch auf der physischen Seite Einzigkeit und Konzentration. Das Gehirn, jedes Nervensystem überhaupt, verbinde alle Teile gerade des ihm zugehörigen Organismus und ermögliche ihnen ein geschlossenes Auftreten der Außenwelt gegenüber. Diese physische Einheit sei Grund und Ursprung der psychischen Einzigkeit. Allein, bemerkt Rehmke mit Recht hiergegen,*) die Ähnlichkeit liege nur in den gewählten Worten, nicht in der Sache. Die Ähnlichkeit sei erst durch die Worte hineingetragen. Nerven„system" und Bewußtseins„einheit" seien so schlechthin Verschiedenes, daß ihre Ungleichartigkeit ohne Mühe für jeden zutage trete. „Verbinde" das Zentralorgan verschiedener Teile des Organismus, so seien diese doch nicht s e i n e Teile, n i c h t z u i h m gehörig. „Vereine" das Bewußtsein aber das über Zeit und Raum Zerstreute, so gehöre eben dieses letztere z u i h m.

Ebenso ungangbar ist der Ausweg mancher Materialisten, den Ichcharakter der Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle usw., den sie schlechthin nicht erklären können, einfach zu leugnen. Ein bloßes „Zusammen" von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen sei alles, was man konstatieren könne. Aber eben dieses „Zusammen" wäre nicht recht verständlich. „Zusammen," bemerkt Schuppe,**) „kann nur heißen entweder, daß sie von einem Beobachter in räumlicher Nähe erblickt werden, oder daß sie desselben Subjektes Vorstellungen sind. Und wenn jemand meinen sollte, daß an Stelle dieser Ichfiktion der einzig wahre Sachverhalt, nämlich eine Zahl von ichlosen Vorstellungen zu setzen sei, so ist alles das, was die Menschen von je in allen Sprachen

*) Rehmke, „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", S. 96.

**) Schuppe in der „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", Bd. 35 „Meine Erkenntnistheorie und das bestrittene Ich. Eine Antwort auf Ziehens „Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen" in Bd. 33 dieser Zeitschrift".

von dem Ich ausgesagt haben, unmöglich. Ich war infolge dieser Nachricht sehr betrübt und beschloß usw. heißt, eine, irgend eine (nicht meine, denn meine gibt es ja nicht, wenn mein Ich nichts ist) Menge von Vorstellungen war infolge dieser Nachricht sehr betrübt, und beschloß, das und das zu tun. Ein Sinn dieses Satzes läßt sich nicht erkennen.“ „Sollte aber,“ fährt derselbe Autor fort, „jemand den Sinn dahin erklären, daß zu dem Bestande von Vorstellungen noch die Betrübnis über die erhaltene Nachricht und der Beschluß, etwas zu tun, hinzutreten, so würde doch dieser Sinn, wenn wirklich von Sinn die Rede sein sollte, verlangen, daß dasselbe Subjekt, welches die Nachricht erhalten hat, infolgedessen betrübt ist“.*)

Nach alledem, der Materialismus verwickelt sich auf jede Weise, mag er die Einheit des Bewußtseins anerkennen oder sie verneinen, in Absurditäten. In dem einen Falle bricht schon der bloße Versuch, jene Einheit mechanisch erklären zu wollen, unter seiner eignen inneren Unmöglichkeit zusammen. In dem andern Falle ist der materialistische Bestreiter des Ich selbst — nicht mehr da.

Die eben aufgezeigte Grenze erwächst der materialistischen Erklärung aus der *Natur der Bewußtseinserlebnisse.* Eine andre, ebenso unübersteigliche Grenze erwächst ihr aus der *Mannigfaltigkeit* derselben. Die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsvorgänge, das, was erklärt werden soll, übertrifft in leicht erkennbarer Weise die Mannigfaltigkeit der nervösen Vorgänge, durch die sie erklärt werden soll.

Sehen wir uns erst einmal die nervösen Prozesse, das Material, mit dem erklärt werden soll, näher an. Sie sind verschieden

a) der Rindenstelle ihrer Bahn nach; die einen verlaufen in den Windungen des Schläfenhirns, die andern des Scheitelhirns usw.;

*) Ich habe absichtlich vielen verschiedenen Autoren das Wort gegeben, um die weitgehende Einhelligkeit der Philosophen in dieser Bestreitung des Materialismus schon äußerlich hervorzuheben.

b) variieren sie in ihrer Intensität. Der nervöse Prozeß in allen diesen Rindenbahnen kann bald stärker, bald schwächer sein. Dagegen unterscheiden sich die nervösen Erregungen nicht durch ihre Art. In allen Nervenbahnen spielt sich ein und derselbe nervöse Prozeß ab, mit der gleichen Fortpflanzungsgeschwindigkeit, der gleichen Wirkung auf die Magnetnadel usw.

Dieser Umstand, daß die nervösen Prozesse nur in ihrer Stärke und Örtlichkeit, nicht aber in ihrer Art variieren, läßt sich in mathematischer Sprache so ausdrücken, daß wir sagen: Die Nervenprozesse bilden eine zweidimensionale Mannigfaltigkeit, und zwar ist diese doppeltdimensionale Mannigfaltigkeit der nervösen Rindenerregungen näher von der Beschaffenheit, daß die Zahl der Bahnen, in denen sie verlaufen, endlich, die Zahl ihrer Intensitätsabstufungen unendlich ist. Diese so charakterisierte doppeltdimensionale Mannigfaltigkeit der nervösen Rindenerregungen soll nun, nach den Materialisten, ausreichen, um die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsvorgänge physiologisch zu „erklären".

Geht das überhaupt? Wie, wenn die Bewußtseinsvorgänge eine Mannigfaltigkeit und Dimensionalität höherer, z. B. dritter Ordnung bilden? Rein numerisch genommen ist es zwar möglich, z. B. jeden Punkt einer Ebene uuf einen und nur einen Punkt einer Geraden zu beziehen, d. h. die Glieder einer Mannigfaltigkeit höheren Grades lassen sich unter gewissen Bedingungen den Gliedern einer Mannigfaltigkeit niederen Grades eindeutig zuordnen. Wenn es sich aber um die Übersetzung der Eigentümlichkeiten nichtmechanischer Vorgänge in die Sprache mechanischer Vorgänge handelt, so verlangen wir, daß nicht bloß die Zahl der letzteren ausreicht, um die Menge der ersteren zu fassen, sondern daß sich auch die charakteristischen *Unterschiede* der Bewußtseinsvorgänge in charakteristischen *Unterschieden* der mechanischen Vorgänge gleichsam pro-

jizieren. Und da frage ich noch einmal „Geht das?“ Ist hier der psychologische Tatsachenbefund nicht etwa ein solcher, daß er der Durchführbarkeit der mechanischen Erklärung von vornherein und abermals eine Grenze zieht, und zwar eine Grenze zweiter, neuer Art?

Die Probe, die wir jetzt vornehmen wollen, ist sehr entscheidend. Da verlangt die Billigkeit, daß wir nicht zuviel, und die wissenschaftliche Wahrheit, daß wir nicht zuwenig von der physiologischen Erklärung fordern. Wohlgemerkt! Wir verlangen nicht, daß die Eigentümlichkeiten der Bewußtseinsvorgänge in den nervösen Prozessen gleich Duplikaten abgespiegelt werden sollen. Das wäre mehr, als wir der materialistischen Theorie im Mindestmaß auferlegen dürfen. Diese fordert in keiner Weise, daß zwischen den nervösen Prozessen und den Bewußtseinsvorgängen sozusagen eine photographische Ähnlichkeit nachgewiesen werde.*) Würden die Materialisten z. B. ein Wollen dadurch erklärt zu haben meinen, daß sie es als die Innenseite einer motorischen Nervenerregung auffassen, eine Empfindung dadurch, daß sie dieselbe als Innenseite einer sensorischen Nervenerregung ansprechen, so werden wir uns das gefallen lassen. Die verschiedene, hier zentripetale, dort zentrifugale Richtung der bezüglichen Erregungswellen würde den Artunterschied dieser seelischen Erlebnisse gewiß nicht abbilden. Aber sie würden ihm korrespondieren und insofern völlig hinreichend repräsentieren. Mögen Richtungsunterschiede und Artunterschiede noch so unvergleichbare Dinge sein: genug, daß dann doch für einen erlebten Unterschied im Bewußt-

*) Darauf macht mit Recht Busse (a. a. O. S. 212) aufmerksam. Wenn er meint, daß ich vorstehende Einschränkung in meinem Aufsatze „Über das Verhältnis von Leib und Seele“ (s. oben S. 53) nicht beachtet habe, so ist das wohl ein Versehen, demgegenüber ich auf die näheren und früheren Ausführungen in meiner Arbeit „Die Grenzen der physiologischen Psychologie“ (s. oben S. 50) hinweisen darf. Letztere Ausführungen zeigen, daß ich unter „mechanischer Abbildung“ (richtiger „Projektion“) auch nichts andres verstanden hatte, als was Busse, gewiß zutreffender, lieber als mechanische „Repräsentation“ bezeichnet. Eben deshalb darf ich meinen gegenwärtigen Erörterungen durchweg das dort Gesagte zugrunde legen.

sein, nämlich für den Unterschied von Wollen und Empfinden, ein andrer im nervösen Geschehen, gleichviel welcher, namhaft gemacht worden wäre. Dies ist also die Regel der „Übersetzung“ des Psychischen ins Mechanische, oder der „Darstellung des Psychischen im Mechanischen“: kein Aufsuchen inhaltlicher Ähnlichkeit zwischen den Bewußtseinsvorgängen und ihren physiologischen Substraten bzw. Korrelaten, sondern nur Zuordnung aller Mannigfaltigkeitsverhältnisse des einen Gebiets zu irgend welchen, wenn auch inhaltlich noch so abweichenden Mannigfaltigkeitsverhältnissen des andern Gebiets.

Hierin hat es z. B. Fr. Alb. Lange versehen, zum eigenen Schaden des von ihm gelobten materialistischen Systems. Er verlangt, daß die reine Vernunft physiologisch darstellbar sein müsse, er meint in dem Mechanismus der Reflexbewegungen möglicherweise den physiologischen Grund des Kausalbegriffs erblicken zu können, er möchte die Kategorien aus der Struktur unserer Sinnesorgane ableiten. Damit überspannt er jede billige Forderung an eine physiologische „Erklärung“ des Bewußtseins und verlangt statt einer bloßen Korrespondenz zwischen Physischem und Psychischem (die, wenn erfüllt, völlig ausreichen würde) vielmehr einen Abbilder-Parallelismus.*) Es bedarf gar nicht solcher unnötiger Schwierigkeiten, die sich die Anhänger des Materialismus machen. Ihr bloßer Versuch, das Bewußtsein physiologisch einzufangen, wird, wie wir bald sehen werden, durch sehr viel weniger aussichtslos.

Andrerseits dürfen wir auch nicht zu wenig vom Materialismus verlangen. Wir müssen die Zuflucht zu einem asylum ignorantiae, in dem andre seiner Anhänger den unbequemen Forderungen wissenschaftlicher Psychologie zu entgehen versuchen, schlechthin verweigern. Fragt man sie, ob die möglichen physiologischen Prozesse der Großhirnrinde auch ausreichen, um die vielleicht weit größere Mannigfaltigkeit psychischen Geschehens zu fassen,

*) Busse a. a. O. S. 212.

so weisen sie auf künftige physiologische Entdeckungen mit Hilfe besserer Mikroskope, feinerer Beobachtungshilfen hin. Man kenne die Strukturunterschiede der Ganglienzellen und Nervenfasern noch gar nicht genau genug. Der anatomische Bau der Großhirnrinde sei gewiß in einer Weise fein differenziiert, von der wir bis jetzt keine Ahnung haben.

Allein das ist nichts als täuschende und unrechtmäßige Verschiebung des Standpunktes. Bei unserer Frage handelt es sich nicht im mindesten um irgendwelche ruhenden anatomischen Verhältnisse. Diese anatomischen Verschiedenheiten, selbst wenn sie da sind, wirken nicht. Das Wirksame, dessen sich der Physiolog bedienen muß, wenn er die Bewußtseinsvorgänge mechanistisch erklären will, sind und bleiben einzig die nervösen Prozesse, die in jenen Ganglienzellen und in jenen Nervenfasern kreisen. Diese sind die wirksamen Kräfte, sind die physiologischen Energien, als deren Produkte oder unselbständige Begleiterscheinungen, im Sinne genannter Erklärung, die psychischen Vorgänge angeblich gelten. Diese physiologische Energien muß man studieren, um an ihren Unterschieden für die Unterschiede der Bewußtseinsvorgänge eine mechanische Repräsentation zu gewinnen. Freilich, das, was hier zur Erklärung dienen soll, die Energien der nervösen Prozesse, und das, was erklärt werden soll, die Bewußtseinsvorgänge, klafft nicht erst inhaltlich, sondern bereits in der Mannigfaltigkeit und mathematischen Dimensionalität weit auseinander. Auf der einen Seite steht vor uns die Ärmlichkeit und qualitative Undifferenziiertheit des nervösen Geschehens; es gibt, wiederhole ich, nur eine Art nervöser Energie, in allen Nerven immer nur einen und denselben gleichartigen physiologischen Prozeß. Auf der andern Seite stellt sich gegenüber der innere Reichtum, die feine Differenziierung, die Unzahl wechselnder Nuancen des Seelenlebens.

Schon dann, wenn es auf der Seite der Bewußtseins-

vorgänge nur Empfindungen gäbe, wäre die mechanische Repräsentation undurchführbar. Wir dürfen bei dieser Betrachtung das Geistigste derselben, ihren allen gemeinsamen Ichcharakter, ruhig zurücktreten lassen. Der ist ja, wie wir gesehen haben, sozusagen hoffnungslos amechanisch. Welches sind aber, davon abgesehen, die hervorstechenden Unterschiede der Empfindungen gegeneinander? Sie unterscheiden sich

a) nach ihrer Art oder Qualität. Wie verschieden empfinden wir die Farbenbeschaffenheiten Blau und Gelb, die Qualität eines hohen von der eines niedern Tones, einen süßen und einen bittern Geschmack, und wie verschieden gar alle diese Qualitäten gegeneinander! Die Empfindungen variieren
b) in ihrer Stärke. Man denke an die Empfindung von einer hellen und einer dunklen Farbe, einem lauten und einem leisen Ton, einem starken und einem schwachen Parfüm. Und die Empfindungen unterscheiden sich drittens
c) durch ihren lokalen Charakter. Zwei Empfindungen des Blau z. B., hervorgerufen an verschiedenen Netzhautstellen, erscheinen uns eben nur in der gemeinsamen Beschaffenheit, daß sie beide Blau sind, gleich. Im übrigen unterscheiden wir sie von einander ebenso wie einen rechts von einem links gehörten Ton u. s. w. Jener macht einen ganz andern „Eindruck“ als dieser.*)

Die Empfindungen sind also alles in allem dreier Unterschiede fähig, erstens des Unterschiedes der Art, zweitens des Unterschiedes der Intensität, drittens des Unterschiedes im Örtlichkeitseindruck. Das bedeutet, mathematisch gesprochen, daß sie eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit bilden. Wird da die mechanistische Er-

*) Es ist dieser Eindruck (Lokalzeichen) selbst noch nichts inhaltlich Logisches, sondern etwas rein Psychologisches, auf Grund dessen wir eben dann eine inhaltlich logische Bearbeitung der Empfindungen, nämlich ihre örtliche Bestimmung, vornehmen.

klärung leisten können, was sie leisten muß, wenn sie Erklärung sein will? Werden ihr die charakteristischen Unterschiede der nervösen Prozesse eine willige Handhabe leihen, um darauf die charakteristischen Unterschiede der Bewußtseinsvorgänge, hier der Empfindungen, gleichsam projizieren zu können? Fangen wir mit solcher mechanistischen „Erklärung" immerhin an! Aber wir werden nicht durchkommen; denn den nervösen Prozessen eignen nur zwei, den Empfindungen dagegen drei Arten charakteristischer Unterschiede. Folglich muß eine der drei Eigentümlichkeiten der Empfindungen immer zu kurz kommen, wenn wir nach dem physiologischen Korrelat derselben suchen. Das ist die Qualität der Empfindungen. Für die Unterschiede im Örtlichkeitseindruck können wir die Örtlichkeitsunterschiede der zugehörigen Nervenprozesse in Anspruch nehmen, für die Stärkeunterschiede hier die Stärkeunterschiede dort. Nach beiderlei Beziehung sind die möglichen Variationen der Nervenprozesse fähig, jeweils entsprechende Unterschiede der Empfindungen, die sie begleiten, zu bedingen: Unterschiede gleichfalls der Stärke und Örtlichkeit. Für das Dritte aber, für die Qualitätsunterschiede der Empfindungen, fehlt jede physiologische Korrelation. Woher bei der Gleichförmigkeit mechanisch-nervösen Geschehens die bunte Mannigfaltigkeit der Empfindungen stammen könnte, wenn doch jenes diesen die Entstehung geben soll, das wird vielmehr gänzlich undenkbar. Hier ist, wie es einst Dubois Reymond in berühmter Rede unumwunden eingeräumt hatte, eine der Grenzen des Naturerkennens. Hier ist, merke ich an, eine neue Grenze der physiologischen Erklärung des Bewußtseins, die zu der früher genannten noch hinzutritt.*)

*) Nur einen, seinerseits sehr fraglichen Ausweg gäbe es aus den Schwierigkeiten: daß man die erlebten Empfindungen nicht auf das nervöse Geschehen, sondern auf die Unterschiede der Ätherschwingungen, Luftschwingungen, Molekularbewegungen, kurz auf die äußeren Reize beziehen wollte, die erst auf die Nerven wirken. Das können die heutigen

Nicht genug damit! Die Leistungsunfähigkeit des physiologischen „Erklärungs"materials tritt immer deutlicher hervor, je tiefer wir in den Reichtum des seelischen Lebens hineinschauen. Die drei großen Klassenunterschiede desselben, die grundwesentlichen Gattungscharaktere von Denken, Fühlen und Wollen lassen sich nicht hinwegwischen, so oft man dies auch (nicht zum wenigsten zur Herabminderung der physiologischen Schwierigkeiten) versucht hat. Das Denken i s t kein Wollen oder Fühlen, und auch das Wollen ist weder Fühlen noch eine Verbindung von Vorstellen und Fühlen*). Mit jedem dieser Erlebnisse ist etwas absolut Neues und Eigenartiges gegeben, das toto coelo von dem psychologischen Befunde der beiden andern abweicht. Wie soll der Physiolog mit den Hilfsmitteln seines Materials auch nur diesen unumgänglichen Hauptunterschieden gerecht werden? Gesetzt, das Unwahrscheinliche wäre Tatsache, wir könnten als mechanische Repräsentanten der Willenserlebnisse die zentrifugalen Erregungen**) in motorischen Rindenbahnen des Großhirns ansehen, wo bleibt dann die physiologische Projektion der Gefühle? Alle in den und mit den nervösen Strömungen möglichen Verschiedenheiten sind ja schon erschöpft, sie sind auf Tod und Leben mit psychischen Innenseiten besetzt. Die zentripetale Richtung der einen ist dazu ausersehen, daß sie sich

---

Physiologen aber nicht tun und wollen es nicht. Mehr als je setzen sie der objektiven, physikalisch konstruierenden Erklärung der Empfindungen eine subjektive, rein konstatierende Analyse der letzteren gegenüber. Sie lassen ausdrücklich und mit größter Entschiedenheit alle äußere Vielförmigkeit der Reize in der Eintönigkeit nervösen Geschehens, das dieselben aufnimmt, verschwinden und nur die Zustände des letzteren selbst ans Bewußtsein gelangen, bezw. in solches umschlagen. Man vgl. hierzu meine Schrift „Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen" (Leipzig, Duncker & Humblot, 1892).

*) Die bezüglichen Nachweise gibt meine „Psychologie des Willens" §§ 7 u. 11. (Leipzig, Engelmann, 1900).

**) Exner „Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen", 1. Teil (Leipzig und Wien, Deuticke, 1894), erklärt S. 97 „daß im Zentrum eine Scheidung zwischen zentripetalen und zentrifugalen Leitungen nicht bedingungslos gerechtfertigt ist."

in ihrer Innenseite als Empfindung wiederfinden, die andern mit zentrifugaler Richtung sollen inwendig in Willenserlebnisse (Strebungen und Widerstrebungen) umschlagen. Ein weiteres gibt es hier nicht. Oder wären etwa einige sensorische Rindenbahnen bei der mechanischen Zurückführung der Empfindungen noch übrig geblieben? Es könnte ja sein, daß die Zahl dieser zentripetal durchströmten Rindenbahnen größer wäre als die Zahl der verschiedenen Empfindungsqualitäten? Wie wenn der Physiolog auf diesen noch unbesetzten Rest zurückgriffe?

Die Materialisten sagen, daß er wegen der psychologischen Tatsachen dies tun m u ß. Indessen dann sind aber die betreffenden Tatsachen noch nicht m e c h a n i s c h b e g r i f f e n, sondern einfach statistisch konstatiert. Dann wird dem Physiologen die Existenz von Gefühlen nicht durch das Zeugnis s e i n e s (äußeren) Materials, der nervösen Prozesse, verbürgt. Bieten diese Prozesse in ihrer gleichförmigen Beschaffenheit doch keinen, auch nicht den geringsten Anhalt dafür, daß neue seelische Erlebnisse neben den Empfindungen vorkämen! Er glaubt die Existenz von Gefühlen einfach seiner, sonst gern in die Ecke gestellten i n n e r n Wahrnehmung und sieht sich vor der unbequemen Forderung, sie physiologisch unterzubringen. Sie in derselben Weise unterbringen zu wollen, wie die Empfindungen, dieselben Mittel, wie zur Repräsentation der Empfindungen, zur Repräsentation der Gefühle verwenden zu wollen, das hieße den so charakteristischen Unterschied zwischen jenen beiden großen Gruppen der Bewußtseinsvorgänge auslöschen. Hier versagt einmal wieder alle nur denkbare mechanische Konstruktion. Der Physiolog steht dieser neuen Komplikation seelischen Erlebens erst recht ratlos gegenüber, wie er schon vor der qualitativen Mannigfaltigkeit auch nur der Empfindungen ratlos stand. Der Unterschied auch des Fühlens und Empfindens geht also der mechanischen Denkweise verloren. Er ist ihr unerreichbar und wird ihr unerreichbar bleiben.

Soll ich hinzufügen, daß sich dieselben Schwierigkeiten

mit jedem neuen Schritte wiederholen? Auch die Gefühle untereinander sind nichts weniger als von einer und derselben Art. Wir erleben bald Gefühle der Lust, z. B. die Annehmlichkeit eines Wohlgeschmacks oder das Lustgefühl leichten Denkens, bald Gefühle der Unlust, z. B. Schreck oder Langeweile, dann wieder neutrale Gefühle, z. B. Verwunderung oder Erwartung. Ebenso reich ist die Klasse der Willensregungen in sich gegliedert. Das Wünschen und Widerstreben, das Gefallen und Mißfallen (was ein ganz anderer Unterschied als der von Lust und Unlust ist),*) sowie die Erlebnisse des Wählens und Vorziehens gehören hierher. Wiederum, zu den Denkprozessen zählen nicht bloß Empfindungen. Neben sie tritt und über sie baut sich auf das Wahrnehmen und Bemerken, das Vorstellen, Urteilen und Schließen. Man versuche, entsprechende Unterschiede im nervösen Geschehen namhaft zu machen. Es geht nicht. Weder gelingt das für den Unterschied, z. B. von Empfinden und Bemerken, noch für den von Gefallen und Mißfallen, noch für den von Wünschen und Widerstreben. Man nehme, welche Unterschiede man wolle. Immer ist es dieselbe Sache. Eine ausreichende mechanische Repräsentation der Bewußtseinsvorgänge im nervösen Geschehen wird immer von neuem unmöglich, sobald es sich darum handelt, die Unterschiede größerer oder kleinerer Klassen von Bewußtseinsvorgängen naturwissenshaftlich zu begreifen. Das geht nicht für zwei dieser Unterschiede, geschweige für alle zusammen, ihre ganze Fülle, diesen überquellenden inneren Reichtum. Es sind und bleiben amechanische Unterschiede, wie das Bewußtseinsleben überhaupt von amechanischer Art ist.

Absichtlich bin ich an einer sehr wesentlichen und bedeutsamen Eigentümlichkeit des Bewußtseins noch vorbeigegangen, um zunächst die Wirksamkeit der vorigen Grenzenziehung sich rein entfalten zu lassen. Ist es denn

---

*) Vgl. meine oben S. 47 citierte Schrift „Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen und Lust“ usw.

so, daß sich Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Urteile bloß in der Weise unterscheiden, wie etwa die Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken u. s. w. untereinander? Daß alle jene Prozesse wie unabhängige Qualitäten nur nebeneinander hergingen oder miteinander abwechselten? Nein, wir haben es hier mit mehr als Qualitätsunterschieden zu tun. Hier wirkt und entfaltet sich etwas, das reicher und geistiger ist. Da erkennen wir Tätigkeiten, die die andern voraussetzen und sich über ihnen aufbauen; da kommt es zu einem ganz andern Unterschiede als dem von disjunkten Arten derselben Gattung, nämlich zu dem Unterschiede (relativ) niederen und höheren Seelenlebens. Da zeigt sich jene merkwürdige Eigentümlichkeit des Bewußtseins, die wir bald näher kennen lernen werden und als „Aufgipfelung" bezeichnen wollen. Die Einsicht in sie ist eine der stillsten, aber größten Errungenschaften der heutigen, nicht physiologisch beherrschten Psychologie. Die Namen, mit denen man die hier sich eröffnende Tiefe aufgezeigt und ans Licht gebracht hat, sind nicht immer zweckmäßig gewesen. Die Sache, die man meint, ist letzten Grundes immer dieselbe, ob man von fundierten Einheiten" (Meinong, Husserl) oder „Gestaltqualitäten" (v. Ehrenfels), von „Einheitsapperzeptionen" (Lipps) oder „Aufgipfelungen" spricht. Studieren wir diese neue Reihe seelischer Tatsachen! Eine neue und dritte Grenze der mechanistischen Erklärung des Bewußtseins wird damit vor unserm Blick erscheinen. Auch die neue Grenze ist ebenso unübersteiglich und ebenso endgültig wie die beiden ersten.

Es handelt sich jetzt, wiederhole ich, nicht um einzelne seelische Vorgänge. Es handelt sich um ein eigentümliches Zusammenspielen und Ineinandergreifen mehrerer, das man durch keine räumliche Analogie wiedergeben, sondern nur geistig erleben und beschreiben kann. Die schlichteste Tatsache, die hierher gehört, ist der Unterschied von Empfinden und Bemerken. Man kann Empfindungen erleben bald ohne daß sich ein Bemerken mit ihnen

verbindet, bald so, daß solches hinzutritt. Wenn wir z. B. aufmerksam einem Luftballon nachsehen, der zum ätherblauen Himmel aufsteigt, so erblicken wir zunächst alle Einzelheiten des ersteren noch deutlich. Nach und nach bemerkt man immer weniger Einzelheiten, dann nur noch ein Unbestimmtes, sich Bewegendes, bis endlich das letzte Pünktchen des Luftballons verschwunden ist und wir, wie wir sagen, „nichts mehr sehen". Hier ist mit dem Verschwinden des Luftballons das Bemerken vorüber. Wir bemerken nichts mehr, und doch haben wir das ganze Gesichtsfeld voll von der Blauempfindung des Himmels. Sie ist jetzt da, ohne daß ein Bemerken auf sie gerichtet ist. Sie kann aber ihrerseits sofort zum Gegenstande des Bemerkens, nun eines neuen Bemerkens, werden, wie sie vorher zwar erlebt wurde, aber der Gegenstand des früheren Bemerkens nicht war.

Dieser Unterschied, vorher die nackte Empfindung allein, jetzt die Empfindung mit einem Akte darauf gerichteten Bemerkens, erläutert sehr schlagend das Verhältnis der „Fundierung" oder „Aufgipfelung".*)

Das Bemerken von Blau ist ein f u n d i e r t e r Akt. Er setzt einerseits die Blauempfindung voraus und geht doch andrerseits in der Leistung über sie hinaus. Er setzt sie voraus; denn ohne den Stoff, dem sie ihm liefert, bliebe er leer. Insofern, dem Stoffe nach, hängt er von ihr ab. Dennoch ist der Akt des Bemerkens selbständig in seiner Leistung. Obwohl er sich auf dasselbe Objekt wie die Blauempfindung richtet (wenn anders wir von Empfindungsobjekten reden dürfen), vergegenwärtigen wir es im Bemerken in ganz verschiedener Weise, mit einem völlig veränderten Vergegenwärtigungscharakter, als in der Empfindung. Diese neue, viel lebendigere Weise der Vergegenwärtigung legt sich der früheren untätigen gleichsam auf. In unserm Falle, wo nur e i n e Empfindung vorliegt, nennen wir das Bemerken, das auf diese eine Empfindung

*) Zum Folgendem vgl. meine „Psychologie des Willens", 263 ff.

und auf ihren Inhalt gerichtet ist, einfaches oder fixierendes Bemerken. In andern Fällen gehen viele Empfindungen nebeneinander her. Wird irgend eine von ihnen in derselben Weise zum Fundament eines Bemerkensaktes, so erscheint sie gegenüber den übrigen, nicht mit Bemerken verbundenen Empfindungen herausgehoben, bevorzugt. Das ändert nicht die Sache, aber wir gebrauchen einen andern Namen, wir sprechen von zerlegendem, heraushebendem Bemerken.

Diese einfachen Akte des Bemerkens sind die Vorbedingung für weitere, höhere. Sie sind die notwendige und unentbehrliche Einleitung für alles geistige Leben. Wie nämlich sie selbst sich über Empfindungen aufgipfeln, so gipfeln sich über ihnen neue Akte des Bemerkens auf. Ein solcher ist z. B. das unterscheidende Bemerken. Es setzt voraus, daß mindestens zwei Empfindungen zum Fundament fixierender Aufmerksamkeit geworden sind. Was wir unterscheiden, ist ja aus der Menge des Ununterschiedenen herausgehoben. Aber diese beiden Akte, in denen das zu Unterscheidende fixierend bemerkt wird, bleiben nicht isoliert nebeneinander stehen. Noch weniger vermischen und verwischen sie sich. Ihre Leistungen bleiben gerade dadurch erhalten, daß dieselben in der Einheit einer neuen noch höheren Leistung *) zusammengenommen werden. Das ist die Leistung des unterscheidenden Bemerkens. Der Akt des Unterscheidens ist in jene einfacheren, fixierenden Unterakte gleichsam gegliedert. Auch seine Leistung ist nicht die letzte. Auch über ihm können sich noch höhere Akte des Bemerkens aufgipfeln, z. B. Akte des zusammenfassenden Bemerkens oder aber Akte des vergleichenden Bemerkens. Alle diese Prozesse folgen demselben Prinzip. Sie teilen das gemeinsame Merkmal jeder höheren geistigen Tätigkeit, zu gleicher Zeit abhängig und selbständig zu sein. Sie hängen

*) Hierher gehört, soviel ich sehe, B. Erdmanns „Begriff der logischen Immanenz". Vgl. Erdmann, Logik. I. S. 202.

ab von den Akten, die bereits vorliegen, und wären leer ohne den Stoff (das gleiche Objekt), den ihnen diese liefern. So scheinen sie ärmlicher zu sein als jedes ihrer sie fundierenden Glieder, wie sie ja auch von letzteren in gewissem Sinne getragen und gehalten werden. Aber eben dieselben Unterakte, die das unterscheidende, zusammenfassende, vergleichende usw. Bemerken tragen und halten, werden ihrerseits durch die Prozesse, die sich auf ihnen aufgipfeln, sowohl verbunden wie auseinandergehalten. Ihre Leistungen werden, wie wir schon erwähnten, weder zerstreut noch vermischt. Sie finden sich in die höhere Leistung des höheren Aktes hineingenommen, als Glieder einer reicheren Einheit.

Man sieht, es handelt sich hier um dieselben Unterschiede, die man in mehr oberflächlicher Weise als solche der Empfindung, der Wahrnehmung und des Urteils*) bezeichnet hat. Alle solche Vorgänge des Bemerkens, wie man sie auch nennen mag, in denen wir fixieren und unterscheiden, vergleichen oder zusammenfassen, sind nun aber physiologisch schlechthin unverständlich.

Physiologisch unverständlich ist schon jener allereinfachste Akt fixierenden Bemerkens, durch den wir von der bloßen Empfindung der Himmelsbläue zur Wahrnehmung derselben übergehen. Nichts Neues tritt hier im Gesichtsfelde auf. Dieselben optischen Reize, die vorher wirkten, fahren ruhig zu wirken fort, und doch gesellt sich zu der nackten Blauempfindung, in der die cerebral eingeleiteten Nervenströme vorher allein ihre Innenseite entfalteten, plötzlich ein anderes seelisches Erleben, das Bemerken der Bläue. Sollen das physiologische Korrelat dieses Bemerkens dieselben Nervenerregungen in denselben Rindenbahnen sein? Der identische Inhalt von Empfindung und Wahrnehmung legt die Vermutung nahe. Aber warum hatte die nervöse Erregung dann vorher nur einen seelischen

*) Im „Urteil“ tritt zu den Akten des Fixierens, Unterscheidens, Vergleichens und Zusammenfassens das Bewußtsein der Wahrheit hinzu.

Prozeß (Empfindung) zur Innenspiegelung, und jetzt auf einmal zwei (Empfindung und Wahrnehmung)? Der Physiolog möchte sich helfen, indem er aus Empfindung und Wahrnehmung einen Prozeß macht. Die visuellen Rindenerregungen seien in unserm Falle aus irgend welchen inneren Ursachen verstärkt worden, mit ihnen also auch die zugehörige Blauempfindug. Solche verstärkten Empfindungen, sagt der Physiolog, seien Wahrnehmungen. Das ist eine ebenso leere wie unzulässige Ausflucht. Müßte sich doch auch sonst von mehreren Empfindungen jeweils die stärkste zur Wahrnehmung erheben! Die Erfahrung lehrt es tausendfach anders. Wir brauchen nur auf ein früheres Stadium unseres Experiments zurückzugreifen. Das kleine, verschwindende Pünktchen des Luftballons löst unzweifelhaft eine viel schwächere und winzigere Empfindung aus, als das weit ausgedehnte Blau des Himmels. Und doch, trotz ihrer viel größeren Stärke, bleibt die Blauempfindung ohne Wahrnehmungsbewußtsein. Letzteres haftet an dem dunklen, sich entfernenden Etwas des Luftballons. Das Bemerken haftet daran mit unveränderter Festigkeit, obgleich die zugehörigen Lichteindrücke immer schwächer werden.

So verstrickt sich die physiologische „Erklärung", statt zu „klären", aus einer Schwierigkeit in die andre. Alles ist einfach und durchsichtig, wenn wir hier neue und besondere Zuwendungsakte der Seele annehmen, die sich auf der Unterlage ihrer andern Erlebnisse aufbauen. Alles wird unklar und dunkel in der mechanistischen Konstruktion, die, für ein Beispiel eben ausgekünstelt, sofort durch das nächste widerlegt wird.

Nicht besser gelingt die mechanistische Darstellung bei allen übrigen Akten des Bemerkens. Wenn zwei Luftballons auffliegen und ich beide unterscheide, so erkennt der Psycholog in diesem Akte des Unterscheidens die neue und noch höhere Aktivität eines denkenden Bewußtseins. Sie baut sich über den einzelnen Wahrnehmungen der beiden Luftballons, also über selbst schon fundierten

Akten (ihren Gliedern) auf, indem sie letztere in ihre eigene Einheit zusammennimmt. Statt daß wir in zwei Akten je einen Luftballon wahrnehmen, unterscheiden wir folglich in einem und demselben Akt den einen von dem andern. So leitet dasselbe Prinzip der Erklärung, die Einsicht in den Prozeß der Aufgipfelung, den Psychologen auf sicherem Boden immer weiter. Der materialistische Physiolog steht vor immer neuen Rätseln. Mit der Annahme, daß sich Nervenströme in Rindenbahnen, die schon vorher erregt waren, nur verstärken, läßt sich hier erst recht nicht auskommen. Mögen zwei Empfindungen noch so stark geworden sein, mögen sie sich sogar dadurch von selbst in Wahrnehmungen verwandelt haben, welche dieser Wahrnehmungen wäre die Unterscheidung? Keine; denn jede ist in physiologischer Sprache die Innenseite immer nur ihrer nervösen Erregung und hat mit der nervösen Erregung in andern Rindenbahnen nichts zu tun. So müßte man jenes Erlebnis des Unterscheidens wohl auf irgend eine verbindende Rindenbahn und auf die Erregung in dieser beziehen? Vergebliches Bemühen! Die nervöse Erregung in der neuen Rindenbahn würde doch nur wieder in einer neuen Empfindung oder Wahrnehmung sich selbst verinnerlichen. Wir erlebten drei Empfindungen, statt zwei zu unterscheiden. Außerdem aber: mit welchem Rechte dürfte man überhaupt von einer psychischen Innenseite auch solcher Assoziationsfasern sprechen? Um Assoziation, d. h. das gleichzeitige Auftreten oder Wiederaufleben andrer Empfindungen vermitteln zu können, dürften die in ihnen laufenden Erregungen von sich selbst gerade keine innere Kunde geben.*)

Nicht der Durchmusterung neuer Möglichkeiten bedarf es, die man ersinnt, um die Prozesse des Bemerkens physiologisch verständlich zu machen. Keine der bisherigen Konstruktionen hielt Stand, jede zerschellte immer an den „andern“ Tatsachen. Das liegt daran, daß Wahrnehmen,

*) Vgl. oben S. 58.

Unterscheiden, Vergleichen, Zasammenfassen ein für allemal geistige Tätigkeiten sind. Solche lassen sich nicht mechanisch auflösen. Geistiges will hier, wie überall, „geistig gerichtet" sein. Es ist das geistige Gesetz der Aufgipfelung, das in jenen Prozessen herrscht. Im physischen Geschehen hat es kein Analogon; in der unbelebten Natur herrscht nur das Gesetz der Resultante, keine Aufgipfelung auf Teilvorgängen, sondern die bloße Verschmelzung von solchen. Es genügt, sich das Gesetz der Resultante klar zu machen, um einzusehen, wie aussichtslos die mechanistische Erklärung in allen Fällen, wie den obigen, sein muß, wie eng gesteckt, noch viel enger, als eben erkennbar wurde, ihre Grenzen sind.*)

Jedermann weiß aus der Physik, daß sich zwei oder mehrere Bewegungen desselben Körpers nicht gesondert nebeneinander erhalten können. Unweigerlich verschmelzen sie zu einer einzigen resultierenden Bewegung; sie verläuft im einfachsten Falle, bei nur zwei Bewegungsantrieben, in der bekannten Diagonale. Ähnlich ist es mit den thermischen, elektrischen, chemischen Vorgängen. Ein Körper kann nicht an einer Stelle heiß und kalt, positiv und gleichviel negativ elektrisch sein, die Eigenschaften sowohl des Sauerstoffs, wie des Wasserstoffs besitzen. Auch hier resultiert stets ein einziger und einheitlicher Zustand, in dem die Komponenten, aus denen er sich bildet, verschwunden sind. So ist es überall im Naturgeschehen. Das Geschehen in der Großhirnrinde kann, soweit die mechanischen Einflüsse reichen, keine Ausnahme machen. Wenn also mehrere Rindenerregungen des Großhirns zusammengreifen, so müßte auf der zugehörigen „Innenseite" auch nur eine einzige Bewußtseinsspiegelung resultieren.

*) Eine eingehende Durchführung dieses Gedankens bietet für die gegenständlichen Erlebnisse meine schon erwähnte Anhangsschrift „Über die Grenzen der physiologischen Psychologie", S. 174 ff., für die Willenserlebnisse meine „Psychologie des Willens", S. 266 ff. Vgl. auch Thiele „Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie" 1895, S. 69 ff., 217 ff., 249 ff. u. a.

Ansätze dazu sind in unserm Empfindungsleben allerdings gegeben. Die meisten Empfindungen erscheinen zunächst durchaus einheitlich, obwohl durch die zugehörigen äußeren Reize viele Rindenbahnen erregt sind. Z. B. Tabakrauch, von uns als ein Geruch empfunden, wird durch zwei verschiedene Nerven vermittelt, den nervus olfactorius und den nervus trigeminus, der sich in der Nasenschleimhaut ausbreitet und durch das im Tabakrauch enthaltene Ammoniak gereizt wird; das heißt, in dieser Empfindung sind zwei Teilinhalte zu einheitlichem Gesamteindruck verschmolzen. Ebenso ist jeder Klang aus Partialtönen zusammengesetzt und wird doch zunächst einheitlich gehört. So müßte es im Sinne naturwissenschaftlicher Tatsachen immer sein, und so hat man es auch gefordert. Jegliche Summe von nervösen Erregungen, die in verschiedenen Rindenbahnen verlaufen, wirkt, erklärt der angesehene Wiener Physiolog Exner,*) als einheitlicher Vorgang auf das Bewußtsein. Exner bezeichnet dies als das Prinzip der „zentralen Konfluenz". Er formuliert damit völlig richtig, was aus dem allgemeinen Naturgesetze der Resultante für das Gehirngeschehen folgt. Eben damit zeigt er, welches der Anblick des Bewußtseinslebens sein müßte, wäre es durch das Gehirngeschehen und nichts anderes bedingt. Dann freilich wären jene Ansätze nicht bloß Ansätze, sondern die durchgehende Regel. Dann blieben auch im Bewußtsein die gleichzeitigen Eindrücke niemals gesondert. Sie flössen ebenso zu einem einzigen, einfachen Gesamterlebnis zusammen, wie sich die verschiedenen Bewegungsantriebe eines Körpers zu einer einheitlichen Resultante mischen. Der ganze Verlauf des Bewußtseins wäre ein beständiger Wechsel von Gesamtempfindung zu Gesamtempfindung.

Jedermann weiß, daß das nicht der Fall ist. Wir vermögen diese Gesamtempfindungen, z. B. die von Klängen, sehr wohl aufzulösen, hier diese, dort jene Teilinhalte zu

*) Exner a. a. O. S. 201, 231 u. a.

selbständigen Einheiten zusammenzufassen, wir vermögen ferner die dadurch aufgefaßten Einheiten auch voneinander zu unterscheiden, miteinander zu vergleichen usw. Aber physiologische Tatsachen sind das nicht mehr. Im Gegenteil, wir entdecken uns dabei, in den vorhin durchgemusterten Möglichkeiten *) dem Materialismus viel zu viel zugestanden zu haben. Wir hatten seine physiologischen Anhänger nur aufgefordert, die Unterscheidung zweier Empfindungen mechanistisch begreiflich zu machen. Jetzt zeigt es sich, daß für ihre Theorie schon das ein unbegreifliches Rätsel ist, daß überhaupt mehrere Empfindungen im Bewußtsein gesondert nebeneinander bestehen können. Bereits hier hört alle mechanische Erklärbarkeit auf. Naturgesetzlich müßten gleichzeitige Empfindungen immer und überall zusammenfließen, sie müßten sich zu verwaschenen und immer neuen verwaschenen Gesamtheiten vereinigen. Gerade, daß das nicht der Fall ist, beweist die Regsamkeit eines neuen, eines seelischen Faktors, der nicht an das Gesetz der Resultante gebunden ist. Hier wirken und greifen ein jene höheren geistigen Prozesse, die die Empfindungen zwar voraussetzen, sich aber über ihnen aufgipfeln. Die Prozesse des Bemerkens sind es, die das dumpfe Erleben von Gesamtempfindungen zerschneiden. Mit ihnen stellt sich ein Ich über die Summe jener Eindrücke, die von den Nervenbahnen herkommen. Indem es seine Akte des fixierenden, zerlegenden, unterscheidenden, vergleichenden und zusammenfassenden Bemerkens übt, verhindert es jene Eindrücke fort und fort, zu Resultanten zusammenzufließen.

So begegnet die physiologische Erklärung des Bewußtseins einer Grenze nach der andern. Sie steht hilflos vor der Einheit des Bewußtseins. Ihrer spottet ebensogut aber auch die Vielheit der Bewußtseinsinhalte. Wir sehen sie wiederum außer stande, für die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsprozesse Rechenschaft zu geben.

---

*) Vgl. oben S. 79 ff.

Und immer aufs neue versagt ihr Gesetz der Resultante angesichts der geistigen Tätigkeiten, deren Wesen Fundierung, Gliederung und Aufgipfelung ist. Nach alledem hält die materialistische Weltanschauung auch bei der letzten Probe nicht stich, die wir mit ihr angestellt haben: der, ob sie aus ihren Prinzipien heraus die psychischen Tatsachen verständlich machen kann. Sie kann es nicht. Dieser „Welt"anschauung, die ausgestellt worden ist sozusagen auf die Bons der mechanischen Vorgänge, entziehen sich die Tatsachen einer ganzen reichen Welt, der psychischen. Den Nervenprozessen, die für alle die Feinheiten des Bewußtseinslebens aufkommen sollen, wird weit mehr zugemutet, als sie zu leisten vermögen. Sie werden das Konto, das uns der Materialismus auf ihren Namen gutschreibt, nie bezahlen; auch nicht den Wechsel auf die Physiologie der Zukunft begleichen, der unser Mißtrauen beschwichtigen soll. Diese Bürgen sind und bleiben insolvent.

Vierte Vorlesung.

Der Materialismus als Geschichtsprinzip.

Bisher haben wir den Materialismus als Weltanschauung untersucht. Es zeigte sich, daß seine Ansprüche vor der wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten. Nun gilt es, den Materialismus als Geschichtsprinzip zu prüfen. Es geht hier ebenso, wie mit dem Materialismus als Weltanschauung. Auf den ersten Blick scheint alles klar und selbstverständlich. Bei näherem Hinsehen klaffen überall die Lücken und Unstimmigkeiten.

Vergegenwärtigen wir uns die allgemeinen Züge der materialistischen Geschichtsauffassung. Sie sind in meiner ersten Vorlesung schon kurz gezeichnet worden. Ich erneuere das Bild, indem ich es jetzt noch etwas näher ausführe. Folgendes ist das materialistische Geschichtsprinzip: es gibt nichts als die Welt und ihre Gesetze. Diese Gesetze beherrschen alles unorganische Geschehen, sie beherrschen das organische Werden der Tiere und Pflanzen, und sie beherrschen auch das geschichtliche Leben. Das geschichtliche Leben ist in das Gesetz der Welt, ihren Mechanismus und Evolutionismus restlos verflochten. Dies ist der Grundgedanke, und nun die nähere Ausführung:

Die Menschen machen nur scheinbar die Geschichte. Die Geschichte macht sie. Sie sind Produkte des gesellschaftlichen Milieus, in dem sie sich befinden, der Zeit, in der sie leben, des Landes, das sie umgibt. Die Geschichte selbst aber ist das unaufhörliche Vorwärtsrollen der Kultur. Die

Kultur, hören wir, ist tief in das leibliche Leben der Völker und Menschen verwoben. Eben dadurch wird sie von der ehernen Naturgesetzlichkeit getrieben. Die Naturgesetzlichkeit spiegele sich im gesetzlichen Gange der Kultur wieder. Dieser Gang heiße Entwicklung. Ein beständiges Umsichgreifen und Aufsteigen, ein Hinschreiten durch die Zeiten und Sichselbsthöherbauen von Stufe zu Stufe sei das Entwicklungsgesetz der Kultur. „In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Ferne will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe. Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden. Steigen will das Leben und sich steigend überwinden.“*) Als solches Getriebe voll innerer Bewegung, als gleichsam lebendiger Körper trete die Kultur vor uns hin. Eben indem derselbe nach seinen natürlichen, notwendigen Entwicklungsgesetzen fortrolle, ergreife und umspanne er alles Leben der Menschen und ziehe ihre Tätigkeit in sich hinein. Jedes historische Ereignis sei ein Gewebe von Faktoren, die alle von diesem großen Triebrade, von dem vorwärts rollenden Rade der Entwicklung, bewegt werden. Die Aufgabe des Historikers sei, diese Faktoren reinlich voneinander zu isolieren und für alle zusammen nachzuweisen, wie sie von dem umspannenden Kulturleben auf dem Stadium, das dieses gerade erreicht hat, restlos abhängen. Der einzelne Mensch, die einzelne Handlung dürfen ihm hierbei nichts für sich gelten. Hinter ihnen stehe das Allgemeine und Unabänderliche, das geschichtlich Notwendige, das gesetzliche Wesen der Entwicklung, aus dem heraus sie begriffen werden müßten.

Von diesem Standpunkte aus hören wir eine Art Gottesdienst der Kultur empfohlen. Es ist eine ähnliche religiöse Stimmung wie bei Spinoza. Dieser hatte den Begriff von Gott-Natur geschaffen, das ist einer mathematischen Figur, einer aus sich selbst folgernden Weltgleichung, aus

*) Aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“.

der mit logischer Notwendigkeit die Folgen abflössen, die in ihr enthalten seien. Solche logisch notwendigen Folgen des als göttlich personifizierten Weltgesetzes seien alle die unzähligen Einzelgeschehnisse. Entsprechend hat der moderne evolutionistische Materialismus den Begriff von Gott-Kultur geschaffen und spendet diesem letztern göttliche Verehrung. Jenes Getriebe voll inneren Lebens, das uns umspanne und einer immer herrlicheren Entfaltung in ferner Zukunft zueile, rechtfertige alles Menschendasein und alle Menschenmühe. Ihm sich hinzugeben, an dem Fortschritte der Kultur zu arbeiten, erhöhe und beglücke in ideeller Weise die Gegenwärtigen. Eben dieser Kulturfortschritt garantiere ein Glück anderer reellerer Art den Künftigen. Denn er gehe einher mit und unter einer fortwährenden Erzeugung und Steigerung von Gütern. Es komme, setzen die kommunistischen Theorien hinzu, nur darauf an, dafür zu sorgen, daß diese immer mehr wachsende Fülle von Kulturgütern auch allen gleichmäßig zugute komme. Ein goldenes Zeitalter könne dann nicht fehlen.

Freilich stimmt, um dies sofort zu entgegnen, solche Beglückungsempfehlung, die auf den Namen der sich selbst bewegenden Kultur verheißen wird, schlecht mit den theoretischen Voraussetzungen, von denen wir gehört haben. Die Kultur soll nach eigenen, ehernen Entwicklungsgesetzen von selbst fortschreiten. Wie sollen wir an diesem Fortschritte dann noch arbeiten können? Nicht das ideelle Glück der Arbeit, sondern nur dumpfe Resignation in den blinden Gang einer Maschine, die achtlos über ihn hinwegschreitet, der das Individuum und seine Zustände gleichgültig sind, bietet dieser Standpunkt dem Menschen. Jenes blinde Triebwerk wächst ja über uns alle hinweg, es umspannt uns wie mit eisernen Klammern. All unser Leben in Leistung, in nützliche und greifbare Leistung zu verwandeln, ist die Tyrannei dieses Gottes. Ein selbstrollender Mechanismus, der den einzelnen ihr leibliches Brot gibt, um sie nur desto rücksichtsloser zu verbrauchen, sie ganz

zu funktionierenden Gliedern werden zu lassen. Solche Arbeit läßt uns nicht zu uns selbst kommen, sie zehrt an unserem Besten, unserer Innerlichkeit, sie hebt uns nicht, sondern drückt uns. Uns ist, als ständen wir mit dieser Bestimmung, bloßes Kulturfutter zu sein, auf verlorenem Posten. Die Persönlichkeit, fühlen wir, muß mehr bleiben als ihr Werk. Hier, bei dieser Auffassung, vernichtet das Werk die Persönlichkeit. Es raubt ihr das Leben der Innerlichkeit, die Möglichkeit, ihren tiefen, eigensten Wert zu entwickeln.

Dann: die Kultur soll in immer größerer und reicherer Vollendung ihren eigenen göttlichen Gang gehen? Aber diesen Gott-Kultur wird Gott-Natur erwürgen. Jenes mächtige Getriebe, das allen Wert unseres Daseins darauf reduziert, daß wir es vorwärts schieben, wird einst nicht mehr sein. Die letzte Geschichte wird nicht die Kultur, sondern die Natur schreiben. Nicht die Erfüllung glänzender Kulturideale, sondern das Aufhören aller Kultur, Ende der Erde, Ende der Sonne, Kältetod der ganzen Welt, prophezeit die naturwissenschaftliche Diagnose. Schon die einzelnen Naturkatastrophen, wie gleichgültig sind sie gegen alle Kulturwerte! Erdbeben, Seuchen, Überschwemmungen, das Verschwinden von Kulturstätten hier in Schwemmsand, dort in Flugsand — endlich und bedingt erscheint hiernach, was uns als göttlich und unbedingt gepriesen wurde. Der Wert der Kultur droht zu einer bloßen Illusion herabzusinken. Mit der Flüchtigkeit der Zeit scheint er in Nichts zu zerflattern.

Wiederum: Glück wird den Künftigen versprochen? Ihrem kommunistischen Genießen neigen sich alle Früchte des Kulturbaumes? Doch was kümmert sich der Kulturprozess um menschliches Glück? Schon Rousseau hatte die Gleichung „Kulturfortschritt gleich Glück" beanstandet; ja, er meinte sie in ihr Gegenteil verkehren zu müssen. Sie ist sicherlich übereilt und ungewiß, und sie beruht auf einem ganz erheblichen Rechenfehler. Es liegt, bemerkt Hensel,*) in dem Evolutionismus eine verhängnisvolle Ten-

*) Hensel „Hauptprobleme der Ethik". Sieben Vorträge. Leipzig. Teubner 1903. S. 32.

denz, das Spätere auch immer als das Bessere anzusehen. Die Meinung, daß das Spätere das mehr Angepaßte, dieses das Vollkommenere ist, drängt sich dem Evolutionisten mit so starker Überzeugungskraft auf, daß der rein zeitliche Verlauf dadurch einen geheiligten Charakter bekommt, der ihnen zu garantieren scheint, daß sie alles Spätere auch als etwas Besseres anzusehen haben. Demgegenüber brauchen wir nicht erst an die Beispiele des Rückschritts in der Natur zu denken. Jene Masse Glücks selbst, die den Künftigen versprochen wird, jenes unter alle gleichmäßig verteilte, nach Sorte und Quantum genau ausgerechnete Glück, will uns recht dürftig erscheinen. Es mag Massenglück sein, ob Glück?, ich weiß es nicht. Denn die Masse sinnt nur darauf, wie das äußere Leben bequemer einzurichten, nicht wie die Seele zu beschwingen ist. Nach der Norm ihres Fühlens und Denkens würde sich die allgemeine Uniformierung und Gleichmachung vollziehen. Die allgemeine Oberflächlichkeit, ein „erbärmliches Behagen",*) das über alle gleichmäßig verteilt wäre, ohne Erschütterung durch hohe, heiße Gefühle, ohne Aufflug zu mächtigen Gedanken wäre der Schluß. Für die Zeit läßt sich da nichts retten, wenn wir es nicht über die Zeit vermögen.

Doch einerlei, ob die mechanistische Auffassung von Kultur und Geschichte das Gemüt befriedigt oder nicht, ob diese Religion so vieler Armer und Enterbter sie nicht noch ärmer und enterbter macht. Wir wollen die zugehörige Theorie untersuchen. Hier wird wissenschaftlicher Ernst und das Wägen der Wahrheit doppelte Pflicht. Welches war noch die Voraussetzung des materialistischen Geschichtsprinzips? Es gibt nichts als die Welt und ihre Gesetze. Diese Gesetze, folgert man, müssen also auch das geschichtliche Leben beherrschen, und man versichert uns, daß die Aufgabe der

*) Vgl. das Bild des „letzten Menschen" in Nietzsches „Also sprach Zarathustra". Eine Analyse der Kulturauffassung Nietzsches enthält mein Buch „Das sittliche Leben", Berlin, Reuther & Reichard 1901, in seinem Anhange: „Nietzsches Zarathustra-Lehre".

Geschichtswissenschaft sei, auf diese allbeherrschenden Gesetze die einzelnen geschichtlichen Vorgänge zurückzuführen. Die allein richtige Methode der Geschichtswissenschaft, die naturwissenschaftliche Methode, derselben, sei eben solche Zurückführungsarbeit. Ich werde mich beiden Behauptungen zuwenden, sowohl der Behauptung, daß es nichts gibt als die Welt und ihre Naturgesetze, daß diesen also auch das geschichtliche Leben gehorchen müsse, wie auch der methodischen Folgerung daraus, daß in der Zurückführung aller historischen Vorgänge auf solche übergreifenden Gesetze das wahre Wesen der Geschichtsschreibung bestehe.

Was den *Streit um die Methode* betrifft, so genügen ein paar Worte der Aufklärung und Unterscheidung, um uns mit dem Materialismus zu verständigen. Seine Behauptung ging dahin: in der Zurückführung aller historischen Vorgänge auf übergreifende Gesetze bestehe das wahre Wesen der Geschicht schreibung. Vielleicht verschlägt es ihm nicht allzuviel, wenn wir korrigieren: in der Zurückführung aller historischen Vorgänge auf übergreifende Gesetze würde nach dem Materialismus allerdings das wahre Wesen der Geschichts philosophie bestehen müssen. Die Geschichts philosophie hat die Aufgabe, das geschichtliche Leben in seinen letzten Gründen zu erklären, auf oberste Ursachen zurückzuführen. Die Geschichts*schreibung* könnte darum doch diese historischen Vorgänge nach irgend einem andern, deskriptiven Gesichtspunkte zu ordnen berechtigt sein. Bei solcher bloß ordnenden Betrachtungsart brauchte der Historiker gar nicht nötig zu haben, überall auf letzte Kausalitäten zurückzugreifen. Mit ausdrücklichem und freiwilligem Verzicht hierauf könnte er sich darauf beschränken, um so liebevoller das *Einzelne* zu gliedern und zu sichten, dessen wechselnden Verschränkungen mit dem Blick zu folgen, zu schildern, wie die historischen Einzelgeschehnisse ineinander eingreifen, wie sie das eine

mit dem andern verbunden erscheinen, wenn sie auch alle miteinander an der großen Kette der Naturkausalität hängen.

Man entgegnet: dann schildere der Historiker eben nur den Schein, nicht die Wirklichkeit. Aber auch dann noch würde er eine wissenschaftliche Aufgabe leisten, die der Naturforscher nicht leisten kann. Es wäre ja noch immer die Wirklichkeit des Einzelnen, die in solchem Schein erstrahlte. Es wäre ihr belebtes Zusammen mit andern Einzelnen, das, wenn auch mit subjektivem Eindrucke, vom Historiker doch angeblickt und dargestellt würde. Die Naturwissenschaft mit ihrer Arbeitsmethode könnte hier gar nicht einmal herankommen. Sie arbeitet unabänderlich mit den Denkmitteln des allgemeinen Begriffs und des universalen Gesetzes. Das Einzelne bedeutet für sie etwas nur, soweit es als Spezialfall des allgemeinen Begriffs und des umfassenden Gesetzes erscheint. Für sich ist es ihr untergeordnet und nebensächlich. Aber in dieser von der Naturwissenschaft verworfenen Ecke siedelt sich die Geschichtsschreibung an und entdeckt auch hier noch eine Welt; eine kleine Welt mit den Augen des Naturforschers gesehen, aber die Welt — der Geschichte.

Hier kommt es gerade darauf an, das Individuelle darzustellen, das abgeflossene Einzelne und Besondere zu untersuchen. Die Geschichtsschreibung schildert das nicht Wiederkehrende, nicht Wiederholbare, wie die Naturwissenschaft das immer Wiederkehrende, ewig Wiederholte. Um dies zu können, um die immer neue Einzigartigkeit des immer neuen geschichtlichen Geschehens zu schildern, braucht der Historiker eigene Gesichtspunkte, besondere Methoden. Darum: beim Naturforscher Atome und Kräfte, beim Historiker Zwecke und Persönlichkeiten, dort die Naturordnung, hier die Kulturtätigkeit nach geistigen und sittlichen Normen, dort mechanistische, hier teleologische Zusammenhänge.

Diese methodologischen Unterschiede hat mit aller

wünschenswerten Deutlichkeit Rickert*) klar gemacht. Sie sind unaufhebbar. Die geschichtliche Methode läßt sich nicht in die naturwissenschaftliche überführen und auch nicht umgekehrt. Notwendig entgeht der abstrakten Allgemeinheit, die der Naturforscher herausschälen muß, die lebensvolle Individualität. Umgekehrt die konkrete, von Wertbeziehungen durchwebte Anschauung des Historikers kann wiederum mit den Kategorien des allgemeinen Gesetzes und der Subsumtion nichts anfangen. Wissenschaftlich ist die eine Betrachtungsweise so gut wie die andre, mögen auch die Meinungen über die reale Bedeutung ihrer beiderseitigen Begriffe geteilt sein. Mit diesem Vorbehalt kann und wird auch der Materialist beide Ordnungsweisen gelten lassen. Übersichtlich ordnen mag, wie er nun nicht weiter beanstanden wird, die Geschichtsschreibung das historisch Einzelne in dem Anblick seines Zusammengreifens mit anderm Einzelnen, wie sie will. Genug, wenn nur ihm, dem Materialisten, als Geschichtsphilosophen seine Grundbehauptung zugestanden wird: daß alle diese Einzelgeschehnisse doch zuletzt, wenn man sie nicht nach ihrer neuen und immer neuen Bedeutung füreinander ordnen, sondern alle zusammen kausal erklären will, unter dem Gesetze der Natur stehen.

Auf diese Grundbehauptung der materialistischen *Geschichtsphilosophie* habe ich nun einzugehen. Das Andre erlaubte Verständigung. Hier auf unserm neuen Felde gibt es nur ein „entweder — oder". Hier treten wir in einen Entscheidungskampf, der durchgefochten werden muß. Die materialistische These war: „Es gibt nichts als die Natur und ihre Gesetze. Sie bestimmen auch durch und durch das geschichtliche Leben." Zunächst: welcher geschichtlichen Überlieferung entstammt dieser Gedanke?

*) Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften." Freiburg i. Br. und Leipzig, Mohr I 1896 und II 1902.

Der Gedanke der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Welt geht auf Spinoza zurück. Er hatte solches Weltgesetz unter dem Namen „Gott-Natur“ „Deus sive natura“ „natura naturans“ metaphysisch hypostasiert und ließ es aus sich selbst in Gestalt der einzelnen Dinge d. i. der „natura naturata“ alle seine Folgen entwickeln. Alle Dinge sind hiernach „Modi“, Selbstfolgerungen des göttlichen Urgesetzes. Das ist freilich nicht mehr und nicht weniger als eine Absurdität. Gefolgert kann nur werden, wo ein menschliches Denken nach den Regeln der Konversion und Kontraposition, des Deduktions- und des Induktionsschlusses von einem Urteil zu einem andern übergeht. Spinozas Weltgesetz dagegen soll seine Folgen aus sich selbst entwickeln, ohne daß jemand da ist, der folgert.

Für Spinozas Weltgesetz, das seine Folgen aus sich selbst ableitet, hat man später korrekter, aber mit minderem Tiefsinn, einen Weltmechanismus gesetzt, der von selbst abschnurrt, der nach mechanischen Gesetzen abschnurrt. Nichts in den späteren Zuständen der Welt läßt sich nach dieser mechanistischen Auffassung denken, was nicht schon in den vorhergehenden Zuständen enthalten gewesen wäre. Alles spätere Geschehen kennzeichnet sich nur als eine andere Verteilung derselben Energiemenge, die schon vorher vorhanden war. Jene Verteilung richtet sich nach den Gesetzen des Ausgleichs von verschieden gespannten Energien in der Welt und läßt sich prinzipiell für jeden Zeitpunkt vorher berechnen. Setze ich in der Formel der Weltgleichung, wenn t die Zeitvariabele bedeutet, $t = -299$ und gebe den Ortsvariabelen x, y, z etwa die auf Athen bezogenen Werte, so spezialisiert sie sich zum — Gifttrunk des Sokrates. Setze ich $t = +1600$ und für x, y, z die Ortswerte von Rom, so spezialisiert sie sich zum — Feuertode von Giordano Bruno. „Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft,“ sagte in diesem Sinne schon Leibniz. Er sprach damit eigentlich schon implizite dasselbe mechanistische Geschichtsprinzip aus, das im vergangenen Jahrhundert bestimmter formuliert worden ist und das uns jetzt beschäf-

tigt. Achten Sie, bitte, besonders darauf, daß sich nach genanntem Prinzip alles Weltgeschehen analytisch abwickelt, daß alle späteren Zustände aus dem früheren Zustande der Welt ableitbar gedacht werden. Die Kräfte, die diese Abwicklung besorgen, sind physikalische und chemische Kräfte im gegenseitigen Spiele ihres Ausgleichs.

Es ist nun aber ersichtlich schwierig, für das konkrete geschichtliche Leben die unmittelbare Abhängigkeit von den *allgemeinen und einfachen* Naturkräften aufzuzeigen. Genug, wenn es, immer im Sinne unseres materialistischen Geschichtsprinzips, gelingt, das historische Geschehen auf einen *spezielleren, wenn auch zusammengesetzten Faktor* zurückzuführen, dessen Bedingtheit von jenen allgewaltigen, einfachen Naturkräften sich am Ende wohl von selbst verstehen möchte. Als einen solchen Faktor liegt es nahe, *das wirtschaftliche Leben* zu betrachten. Daß die Wirtschaft eines Volkes ganz und gar von den klimatischen Bedingungen, von dem natürlichen Reichtum des Landes, von der geographischen Lage und Gliederung desselben abhängt, daß sie ferner in ihrer technischen Ausgestaltung und Durchführung von den Maschinen bedingt ist, deren man sich zur Gewinnung und Ausbeutung des Rohmaterials, zum Transport der fertigen Produkte bedient, und daß die Maschinen ihrerseits jenen überall wirkenden Naturkräften angepaßt sind, erscheint ja sonnenklar. Es bedarf dann nur noch der Behauptung, daß alles übrige kulturelle und geschichtliche Leben ein Produkt, eine bloße Begleiterscheinung, eine Wiederspiegelung oder „Innenseite“ des wirtschaftlichen Lebens sei, und der Ring der mechanistischen Geschichtsauffassung ist geschlossen. Der Weltmechanismus, das ewige Spiel der chemischen und physikalischen Kräfte, erzeugt nun, indem es hungernde Menschenleiber in Bewegung setzt, und indem es ihre Tätigkeit sich gemäß den natürlichen Widerständen oder Förderungen der Umgebung, in der sie sich befinden, variieren läßt, den wirtschaftlichen Mechanismus. Der wirtschaftliche Mechanismus bedingt weiter die Rechtsanschauungen, die sich nach durchaus

nichts anderem, als eben den wirtschaftlichen Verhältnissen richten, sodann die sittlichen Vorstellungen, die wiederum nur ein Wiederschein der bestehenden oder überkommenen Rechtsverhältnisse seien, in noch weiterer Abhängigkeit endlich auch die religiöse, wissenschaftliche und künstlerische Gedankenbildung.

Das ist die materialistische Geschichtsauffassung im engeren Sinne, wie sie von Karl Marx formuliert worden ist: die Herausschälung des wirtschaftlichen Faktors als desjenigen, der in allem geschichtlichen Leben allein entscheide und den Ausschlag gebe, die Betrachtung desselben, als ob er im Verhältnis zu allen andern sozialen Erscheinungen die unabhängig Variabele sei, diese anderen sich ihm gegenüber nur als die abhängig Variabelen zeigen. Die gesellschaftliche Wirtschaft sei das herrschende und befehlende. Sie sei als Materie des sozialen Lebens das wahrhaft Reale, die wirkliche Substanz desselben. Alles, was sonst neben den Realitäten der ökonomischen Tatsachen erscheine, seien lediglich Spiegelbilder. die als selbständige Gegenstände anzunehmen, eine wissenschaftliche Täuschung bedeute. Ändert die soziale Umgebung, das Milieu, und ihr verändert mit einem Schlage die Sitten, die Gewohnheiten, die Leidenschaften und die sittlichen Empfindungen der Menschen! Die wirtschaftliche Bewegung selbst aber wird hierbei aufgefaßt als geknüpft an den allgemeinen Naturmechanismus, so daß die unbeugsame Gesetzmäßigkeit des letzteren in der Tat alle Äußerungen auch des menschlich geschichtlichen Lebens durchdringen würde.*)

Zur Kritik dieser spezielleren Auffassung genügt schon eine Nachforschung darüber, ob wirklich, wie der Marxismus behauptet, in der Gesamtheit sozialer Formen die wirtschaftlichen die Rolle unabhängig, die übrigen die Rolle abhängig Veränderlicher spielen? Das ist nicht der Fall. Bald sind die einen, bald die andern

*) Karl Marx: „Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie". Vgl. die vortreffliche kritische Schilderung der materialistischen Geschichtsauffassung bei Stammler, „Wirtschaft und Recht", 1896.

Kultursysteme treibende Faktoren gewesen, während die übrigen folgten. Weder haben, wie der Historiker Lindner in seiner „Geschichtsphilosophie“ *) ausführt, wirtschaftlich-materielle Gründe allein die Geschicke beherrscht, noch führte jemals die Wirtschaft rein aus sich heraus zum Umschwung. Die alte Fabel treffe zu, daß der Magen die andern Glieder nicht entbehren könne. Zwar hängen soziale und gesellschaftliche, selbst sittliche Verhältnisse eng mit der jeweiligen Wirtschaft zusammen, doch nicht so, daß sie lediglich auf ihr beruhen. Daher stürzen Veränderungen auf wirtschaftlichem Gebiete z. B. die vorhandene gesellschaftliche Ordnung nicht um, sondern bringen nur teils Abschwächung, teils Differenziierung, indem sie neue Stände oder Klassen den alten hinzufügen. Eine mächtigere, vielseitigere und beständigere Ursache der Veränderung als die ökonomische Kulturform oder die Wirtschaft, fährt derselbe Autor fort, ist ohne Zweifel die politische Kulturform oder das Staatsleben. Keine geschichtliche Betrachtung dürfe von ihm absehen, und es sei wohl zu begreifen, daß manche Forscher — zu einseitig freilich — den Staat für den Mittelpunkt der Geschichte erklären. In seiner Blüte pflegt er nach allen Seiten hin vorwärts zu treiben, indem er seinen sämtlichen Gliedern Schaffenskraft einflößt. Vor allem wird in der Regel die Wirtschaft gehoben. Umgekehrt, staatlicher Verfall trifft meist alle Lebensseiten schwer. Der Untergang der weströmischen Reichshälfte, die Auflösung des Karolingerreichs, des Khalifats rissen Wirtschaft, Kunst, Literatur mit ins Verderben. Am meisten leidet in der Regel die Wirtschaft, wie die Hansa zurückging, weil das Deutsche Reich erlahmt war, während die andern Staaten erstarkten. Doch auch der Staat beherrsche ebensowenig wie die Wirtschaft absolut die Ent-

*) Lindner „Geschichtsphilosopie. Das Wesen der geschichtlichen Entwicklung“. 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1904 im Kapitel „Die Lebensbetätigungen“, dem ich die obige Darlegung entnehme.

wicklung, weil er, bei aller Bedingung, die er gibt, selber bedingt sei. Das gleiche gilt von der Kulturform der Religion. Die Religionen, bemerkt Lindner, sind am meisten dann beweglich und demnach veränderlich und verändernd, sobald sie neu entstanden eine große oder weitverbreitete Bekennerschaft gewinnen und demnach genötigt sind, die Grundgedanken mit dem sie umgebenden Leben in Verbindung zu setzen und genauer und tiefer zu fassen. Am stärksten veranlassen sie Veränderung, wenn sie einem andern Volke zugetragen werden, teils durch den ihnen eigenen Inhalt, mit dem die bisherigen Lebensnormen in Einklang zu bringen sind, teils durch die Kulturzutaten, die sie mitbringen.

Fassen wir zusammen, so sehen wir, „daß jede Kulturform oder Lebensbetätigung ihr besonderes Wesen hat und eigene Erscheinungen darbietet. Alle sind zeitweilig ruhend, zeitweilig wirkend, so daß bald diese, bald jene an der Arbeit ist. Genauer, die Betätigungen bedingen sich gegenseitig; jede Veränderung in der einen veranlaßt solche in einer andern oder mehreren".

Der kundige Historiker zeigt uns an der Hand der Geschichte, daß die Wirtschaft den übrigen Kulturformen gegenüber sehr oft nicht die unabhängig, sondern die abhängig Variabele gewesen ist. Es läßt sich aber überdies klar machen, daß die Wirtschaft einigen Kulturformen gegenüber gar nicht unabhängig sein kann. Das ist in bezug auf das Verhältnis von Wirtschaft und Recht der Grundgedanke in den geistvollen Untersuchungen Stammlers.*) Wirtschaft unabhängig von irgendwelchen Rechtsvorstellungen, d. h. ohne jedwede soziale Regelung, nach der sie gehandhabt wird, ist, wie Stammler auseinandersetzt, ein widersinniger Begriff, ist überhaupt nichts. Vielmehr umgekehrt ist es: durch Rechtsbegriffe erst wird wirtschaft-

*) Vgl. oben S. 96.

liches Leben möglich. Alle die Faktoren des ökonomischen Getriebes, das angeblich auf eigenen Füßen steht, Eigentum, Kapital, Fabrik, Güteraustausch, Arbeit, Lohn hat erst das Recht zu dem gemacht, was sie sind. Das ist selbst zwar auch kein unveränderlicher Faktor, aber es ist gegenüber der Wirtschaft der unveränderlichere; es ist der fixierende, regelnde, gestaltende. Alle Wirtschaft ist, was sie ist und wie sie ist, erst dadurch, daß Menschen in sozial geregelter Weise produzierend und konsumierend zusammengreifen. Diese soziale Regelung bedingt die Wirtschaft. Von ihr muß der wirtschaftliche Stoff, die stets erneute Rohmaterie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, ergriffen werden. Dadurch werden ihm die Wellen und Räder verliehen, ohne die er im Triebwerk des sozialen Ganzen nicht laufen kann. So erzeugt nicht die Wirtschaft das Recht — die falsche Lehre des sozialen Materialismus; sondern das Recht bedingt, daß wirtschaftliche Bewegung überhaupt stattfinden kann. Dabei kommen dann nachher mancherlei Zusammenstöße und Störungen vor, die sich nicht voraussehen ließen und zu neuen Regelungen nötigen. Insofern wirkt die Bewegung der geregelten Materie auf das regelnde Rechtsbewußtsein zurück; aber doch nicht durch ihre eigene blinde Kraft, sondern weil gelegentlich jener wirtschaftlichen Erfahrungen und Mißerfahrungen an etwas gerührt wird, wovon das Recht selber abhängt. An die ewigen Forderungen wird gerührt, die in dem Begriff der Billigkeit und Gerechtigkeit enthalten sind. Obige Zusammenstöße und „Störungen“ sind Zusammenstöße und Störungen erst nach dem Maßstabe der Idee vom „richtigen Recht“.*) Ohne diese Idee wäre auch das Recht nichts. Alle menschlichen Gesetze nähren sich, nach dem tiefsinnigen Ausspruche Heraklits, von dem einen göttlichen. Von den menschlichen Gesetzen, könnte man hinzufügen, nährt sich die soziale Wirtschaft.

*) Vgl. Stammler „Die Lehre vom richtigen Rechte“, Berlin, Guttentag 1902.

Sie nährt sich auch von der menschlichen Wissenschaft. Ähnliche, nur einfachere Erwägungen, wie sie Stammler über das Verhältnis von Recht und Wirtschaft angestellt hat, gelten in bezug auf das Verhältnis von Recht und Wissenschaft. Es ist nur Hokuspokus, daß die Wirtschaft, weil sie von den Maschinen abhänge, diese aber den Naturkräften angepaßt seien, von den letzteren unmittelbar bedingt werde. Vielmehr schiebt sich zwischen die Maschinen und Naturkräfte die menschliche Erkenntnis und Technik ein. Erst muß menschliches Wissen das Wirken der Naturkräfte festgestellt haben, ehe solches Wissen zum Bau von Maschinen verwertet werden, und erst müssen die Maschinen durch menschliche Geschicklichkeit erbaut worden sein, ehe ihre Einstellung den Wirtschaftsbetrieb vervollkommnen kann. Und auch die Erkenntnis vom Wesen der Naturkräfte wird uns nicht von den Naturkräften selbst eingeflößt. Sie macht sich nur in der Wissenschaft und mit den Methoden der Wissenschaft. Dadurch, daß man Erfahrungen nach den Gesetzen logischer Methoden, nämlich nach den Gesetzen der Induktion und Deduktion, bearbeitet hat, sind jene Erkenntnisse gewonnen worden; nur dadurch ferner, daß man mit einer adäquaten Grundhypothese an die Deutung der Erfahrung herangegangen ist. Trieben wir noch Physik mit den Potentialitäten und Aktualitäten des Aristoteles, statt mit dem Beharrungsaxiom Galileis, so wäre es zu unserm „naturwissenschaftlichen“ Zeitalter mit seiner hochentwickelten Technik und dem entsprechenden Wirtschaftsbetrieb nie gekommen. Mit einem Worte, nicht die Naturkräfte bedingen die Wirtschaft und diese die Wissenschaft. Der Fortschritt der Wissenschaft hat uns erst die Erkenntnis der Naturkräfte, und diese Erkenntnis hat uns die gesteigerte und vervollkommnete Form der Wirtschaft gebracht.

Das Mißverständnis des Marxismus ist nach alledem handgreiflich. Statt, daß die Wirtschaft im sozialen Leben notwendig vorangeht und die übrigen Kulturformen bedingt, ist sie oft genug durch alle anderen bedingt worden.

Ja, ohne einige derselben wäre sie überhaupt nie möglich, oder doch nicht so, wie sie ist, möglich geworden.

Indessen mit dem Marxismus ist noch nicht der allgemeine philosophische Grundgedanke, von dem er ausgeht, widerlegt. Der Kern der mechanistischen Geschichtsanschauung läßt sich von ihrer speziellen Gestaltung im Marxismus leicht genug lösen. Gleichgültig nämlich, wie man sich im besondern die Abhängigkeit des sozialen und geschichtlichen Lebens von den allgemeinen Naturbedingungen vermittelt denkt, ob sich diese Abhängigkeit in einer Kulturform gleichsam bleibend konzentriert und erst von dieser dann auf die anderen Kulturformen überstrahlt, oder aber ob alle die genannten Kulturformen verhältnismäßig unabhängig von einander bleiben: daß die ausnahmslose Gesetzlichkeit des Naturlaufs schließlich auf alles Kulturgeschehen zusammen übergreifen und dieses als Ganzes in ihren Bann schlagen muß, das erscheint nach wie vor gefordert. Es erscheint noch immer als die einfachste und unwidersprechlichste Konsequenz naturwissenschaftlichen Denkens für das historische Gebiet. Das Ganze der Kultur, das Zusammen von Staat, Recht, Wirtschaft, Sitte, Religion gilt doch wie ein Mechanismus, der seine Bewegung von der jeweiligen Energieverteilung in der Welt und nicht zuletzt von ihrer Verteilung auf vorstellende und wollende Menschengehirne erhält. Nicht Menschen machen die Kultur. Die Kultur macht sich gemäß der allgemeinen Naturlage von selbst und zieht das Leben der Menschen, ihr Denken, Wollen und Tun, nach sich.

Auf diesen Kern der Sache wollen wir jetzt kritisch eingehen, auf diese Selbstbewegung der Kultur, die ihren eigenen festen Gang nach unwandelbarem Gesetze nehme. Was ist das für ein Gesetz?

Nach dem inneren Zusammenhange der mechanistischen Geschichtsanschauung müßte es das physikalische Naturgesetz sein, jene allgemeinste und umfassendste

Weltformel, in der alles was wird, analytisch als Funktion der Zeit schon enthalten wäre; jene oberste Differentialgleichung, auf Grund deren sich alles, was geschieht, nur als eine andre Verteilung, als eine *Ab*wicklung bekannter Energien darstellt. Aber hörten wir nicht andrerseits das große Schlagwort der *Ent*wicklung? Sprach man uns nicht von den eigenen, inneren Entwicklungsgesetzen der Kultur? Jenes ist die Sprache des mechanistischen, dies ist die Sprache des evolutionistischen Materialismus. Beides hat man miteinander verschmolzen und wechselt ungeniert dazwischen ab. Scheinen sie nicht auch berufen, sich gegenseitig zu stützen? Feiert man es nicht als den großen Triumph der modernen materialistischen Weltanschauung, daß sie sich aus diesen beiden Gedankenreihen harmonisch zu einem großen, einheitlichen, widerspruchslosen Ganzen zusammengefügt hat? Gemach! Gerade an dieser Stelle, wo man die höchste Krönung des materialistischen Lehrgebäudes, das „Historischwerden" der Naturwissenschaft selbst gefeiert hat, klafft ein unheilbarer innerer Widerspruch. Welches ist er?

Ich habe ihn schon äußerlich hervorgehoben, indem ich die beiden Begriffe *Ab*wicklung und *Ent*wicklung einander gegenüberstellte. Der Gegensatz läßt sich leicht verdeutlichen. Man weiß, daß das Prototyp dieser ganzen, im allgemeinen Sinne materialistischen, Geschichtsauffassung die speziellere Lehre Marx' gewesen ist, der die Wirtschaft aus sich selbst bewegt sein ließ. Gerade auch nach ihm war die Selbstbewegung der Wirtschaft eine Entwicklungsbewegung, und nach der Genesis seiner Denkwelt mußte es so sein. Er ist bekanntlich durch Hegels System zu seinen Ideen angeregt worden. Hier, bei Hegel, finden wir in großartiger Weise den Gedanken eines logischen Evolutionismus aufgestellt. Nicht Darwin, sondern Hegel ist der geistige Vater des modernen Entwicklungsgedankens. Darwin hat nichts getan, als daß er durch sein Selektionsprinzip die — es wird sich gleich weisen — unnaturalistische „Entwicklungs"lehre naturalistisch umzubiegen

versucht hat, und zwar, nach der Ansicht namhafter Biologen, vergeblich. Nun, wo Hegel eine logische Selbstbewegung des geistigen und geschichtlichen Lebens nach dem Gesetze von Thesis, Antithesis und Synthesis verkündet hatte, da sehen die modernen Positivisten eine allgemeinere Selbstbewegung und zwar wieder eine Entwicklungsbewegung der Kultur überhaupt, eine Bewegung zu beständigem Fortschritt. In fortschreitender Entwicklung steige das Kulturleben aus sich selbst aufwärts und aufwärts. Diese Aufwärtsbewegung zu immer reicherer Gestaltung sei ihr innerstes Gesetz. An solch fortschreitender Entwicklung könne sie kein noch so verkehrtes Menschentun verhindern, sondern ihr werde das menschliche Tun selbst zum Werkzeuge und Mittel ihres Aufstiegs.

Ist nun das Bild von der Selbstbewegung der Kultur, das hier gezeichnet wird, dasselbe wie jenes, das wir nach dem vorhin genannten allgemeinen Prinzip des Mechanismus erwarten durften? Unabhängig vom Menschentun vollzieht sich der Lauf der Kultur hier wie dort. Das ist das Gemeinsame der beiden Auffassungen sowie auch der Punkt, daß man den Gang der Kultur beidemal für einen gesetzlichen, in sich innerlich notwendigen erklärt. Das übrige aber hält man von selbst für einerlei und glaubt dasselbe zu sagen, wenn man dort vom Naturgesetz, hier vom Entwicklungsgesetz spricht.

Es gibt aber keinen größeren Gegensatz als diese beiden Betrachtungsweisen. Schon der Umstand müßte hier stutzig machen, daß sie historisch im Kampfe gegeneinander ausgebildet worden sind. Gerade nachdem Kant die Grenzen der mechanistischen Denkweise gezeigt und gelehrt hatte, daß sie nur für Erscheinungen gelte, wollte man im Gegensatze zum bloß phänomenologisch-mechanistischen Gesichtspunkte eine Betrachtungsart finden, die den lebendigen Sinn der Wirklichkeit selbst aufzuschließen vermöchte. Als Grundstein einer solchen bot sich die Kategorie der Entwicklung an: eine eminent historische Kategorie, die dem vor-

kantischen Denken mit seiner Eingeschlossenheit in naturwissenschaftliche Kategorien wesensfremd geblieben ist. Man denke nochmals an Spinozas System! Dort steht im Anfang ein unendlich reicher Begriff, der allesumfassende Begriff Gottes. Er ist das oberste Weltgesetz, das alle anderen in sich schließt, Deus sive natura. Aus diesem reichsten, obersten Begriffe fließt der Begriff und das Dasein der Einzeldinge in deduktiver Selbstableitung. Sie sind alle in dem obersten Begriffe enthalten und sind allesamt ärmer als dieser. Jetzt dagegen das System Hegels! Ein unendlich armer Begriff, der des ganz allgemeinen, ganz leeren Seins, steht im Anfange. Nichts läßt sich aus ihm ableiten, nichts ist in ihm enthalten. Er ist weniger als alles, was sonst gedacht werden kann und existiert. Aber er entwickelt sich. Entgegen dem Satze des Widerspruchs bereichert er sich, indem er sich selbst entwickelt, immer mehr. Niemals sich selbst gleich, immer umschlagend in sein Gegenteil, steigt er eben dadurch über sich empor. So, in schöpferischer Zeugung gebiert er aus sich die bunte Welt der Wirklichkeit mit immer vollerem und bedeutsamerem Inhalt. Die Fülle des Seins, die reichste und lebendigste Totalität, steht hier am Ende des Systems, wie sie bei Spinoza im Anfang stand. Das sind entgegengesetzte Anschauungen. Da ist keine Brücke, keine Vermittlung möglich. Das eine ist naturalistisches, das andere anaturalistisches Denken. Es ist unklar und unwissenschaftlich beide Ideen in einem Atem zu nennen.

Was sollen wir uns demgemäß unter „Entwicklungsgesetz“ denken? „Sich entwickeln“ bedeutet etwas Reicheres werden als vorher gegeben war. Jeder „Mechanismus“ andererseits läßt das, was vorher war, auch nachher, nur in andrer Verteilung wiederkehren. Ich meine, der Unterschied ist sonnenklar, und darum bedeutet es einen unerträglichen Mischmasch, beide Gedankenwelten zu vereinigen. Auf dieser unklaren Vereinigung beruht gerade auch die Rede von Entwicklungsgesetzen. Man sagt uns, die Entwicklung soll nach eignem inneren Gesetze immer

weiter vor sich gehen. Daß die Entwicklung immer weiter gehen wird, diesem tröstenden Glauben werden wir uns gern anschließen. Aber nach eigenem, inneren Gesetze von selbst? Ich wüßte nicht, welche Art Gesetz das sein könnte. Ein Deduktionsgesetz kann es nach Erwähntem nicht sein. Was sich e n t wickelt, dessen späteren Studien sind in den vorangehenden nicht rationell und a priori enthalten und daraus berechenbar. Aber auch kein Induktionsgesetz kann es sein. Induktion sagt uns immer nur, was b i s h e r gewesen ist und stattgefunden hat. Im Begriff der Entwicklung liegt, daß etwas Neues kommen w i r d, daß da in Zukunft einst mehr sein wird als alles Gewesene, das also nur dadurch kommen k a n n, daß m i t den sich entwickelnden Dingen mehr vorgeht, als a u s ihnen hervorgeht.

Wie man kein G e s e t z der Entwicklung nennen kann, kennt man auch nicht ihre K r ä f t e. Wer den evolutionistischen und mechanistischen Gedanken blindlings vereinigt, wird natürlich behaupten, diese Kräfte zu kennen. Es seien dieselben wie in der Physik und Chemie. Aber sind nicht die arbeitenden chemischen und physikalischen Kräfte dem Gesetze der Energieerhaltung und ausgeschlossenen Energievermehrung unterworfen? Wirken sie nicht auf bloße Verteilung vorhandener Energie, die überall schon vorher da war? Was hätte solche bloße „Verteilung" mit „Entwicklung" zu tun? Genug, wir stoßen mit dem Begriffe der Entwicklung, der so beredt und zuversichtlich der naturwissenschaftlichen Weltanschauung einverleibt worden ist, vielmehr an die Grenzen der letzteren. Die Rede von einem „M e c h a n i s m u s d e r E n t w i c k l u n g", dieses Prinzip, durch das sich die Materialisten des geschichtlichen Lebens bemächtigen zu können glauben, i s t e i n W i d e r s p r u c h i n s i c h.

Gestatten Sie mir nun noch ein ganz kurzes Wort über den tieferen Sinn aller geschichtlichen Kultur. Ist es nicht auffällig, daß das innere Leben der Kultur gerade aufhört, wenn es mechanisiert wird? Das geschieht z. B., wenn wissenschaftliche Denkenergie in bloßer Technik erstarrt,

Kunst zur Manier wird, Herzensfrömmigkeit der Werkheiligkeit weicht, Moralität sich zu hochmütiger Legalität verflüchtigt, geselliger Verkehr, statt Austausch von Geist und Gemüt zu sein, zur schalen Form herabsinkt. Aus diesen Beobachtungen*) geht zweierlei hervor:

a) daß Kultur, die lebt, amechanisch ist,

b) daß sich Kultur nicht aus sich selbst bewegt, sondern von der Art abhängt, wie Menschen sie gestalten. Ist die Art falsch, dann allerdings wird sie mechanisiert, entgeistet und rollt als seelenloses und entwicklungsloses Getriebe über die Menschen hinweg. Ist die Art richtig, so kommt es zu einem geistigen Leben der Kultur, das die Menschen selber belebend umfängt. Daher dann der Eindruck von etwas Höherem, den sie auf uns macht. Welches ist aber die richtige Art? Wir werden sie üben, wenn wir den idealen Werten, die in aller Kultur Welt und Leben werden wollen, unsere Seele öffnen. Es ist immer noch der Dreiklang des Guten, Schönen und Wahren, der diese idealen Werte nennt. Erst die heiße Arbeit für solche Werte, erst daß wir sie willig empfangen und in uns aufnehmen, daß wir mit den Widerständen ringen, die sich ihrer Verwirklichung, ja schon ihrer Festhaltung entgegenstellen, läßt Kulturleben, läßt Kunst und Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit entstehen. Mit werbender Kraft treten solche Werte vor uns, nie fehlt es daran. Wo die Vorstellungen solcher Werte herkommen, wissen wir nicht. Aber wir haben Gedankenbilder von ihnen und fühlen, etwas Höheres als wir selber verlange da unsere Wesenshingabe.**) Nicht immer wird die Wesenshingabe geleistet und oft wird sie negiert. Das ist dann Stillstand und Verfall

---

*) Weitere Beispiele bei Eucken „Der Wahrheitsgehalt der Religion", Leipzig, Veit, 1901. Desgl. in meinem Buche „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage". S. 76, 90, 244—260, 370.

**) Vgl. „Das sittliche Leben", § 26 Die sittliche Hingabe, ihr Wesen und ihre Bedingung. Von sittlichen Aufgaben § 30 Neigung und Pflicht.

des geistigen Lebens in uns *und* in der Kultur. Wo wir uns aber jenem werbenden Etwas hingeben, wird unser Wesen nicht verloren, sondern gebildet. Da empfängt das Subjekt Geistiges vom geistigen Objekt. Das ist der Prozeß der *Wesensbildung*, den uns Rudolf Euckens geisteswerbende Philosophie*) so nahe gebracht hat. In ihm werden wir kund, daß sich ein höchstes geistiges Leben über unserm aufgipfelt, wie sich in uns selbst höhere Bewustseinsvorgänge über den einfacheren aufgipfeln. Wir werden, indem wir uns mit der Idee erfüllen oder doch zu erfüllen streben, schon berührt wie von Ewigkeitsgehalt und fangen an über unser bloß psychisches Selbst hinauszuwachsen.

So verwirklicht sich in unserm eigensten Erleben das Rätsel der Entwicklung. Wir selbst sind es, die innerlich entwickelt werden und wir entwickeln dann wiederum die Kultur. Auf andre Weise wächst und lebt sie nicht. Nur wo Ideale auf Individuen wesensbildend wirken, wirken die Individuen ihrerseits kulturschaffend und kulturtragend. Erst muß im Menschen mehr vorgegangen sein als aus ihm hervorgeht, dann geht auch von ihm aus eine Kette von geistigen Wirkungen in die Geisteswelt fort. Das ist geschichtliches Leben, das scheint mir geschichtliches Leben. Denn wer könnte diese Tiefen ausmessen? Keiner gelösten Welträtsel wollen wir uns hier rühmen, sondern sehen still und staunend in eine unerforschte Rätselwelt.

*) Eucken „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ und „Der Wahrheitsgehalt der Religion“.

Fünfte Vorlesung.

Das Problem der Willensfreiheit.

Einen Punkt habe ich bisher unberührt oder doch ungeklärt gelassen, der gleich tief in die materialistische Weltanschauung, wie in das materialistische Geschichtsprinzip verwoben ist. Es ist die Stellung, die die Anhänger dieser Weltanschauung und dieses Geschichtsprinzips in der Frage der Willensfreiheit einnehmen. Jede Art von „Kausalität durch Freiheit", wie sie Kant genannt hat, ist in ihrem System eo ipso ausgeschlossen. Aber solche gilt den Materialisten überdies noch als Absurdität.

Es sei der näheren Erörterung vorausgeschickt, daß unter mehreren Begriffen von „Willensfreiheit" geschieden werden muß. Sie sind in dem allgemeinen Begriffe der Willensfreiheit alle vereinigt. Wir nennen einen Menschen willensfrei, wenn drei Bedingungen erfüllt sind. Erstens er muß selbständig und selbsttätig wählen können (Wahlfreiheit), sein Willensentscheid muß also frei aus ihm heraus entspringen. Zweitens sein Willensentscheid muß im Strome des Bewußtseins eine gewisse aktive Kraft entfalten, also, sobald er da ist, sich andern Bewußtseinsvorgängen gegenüber innerlich geltend machen können (Freiheit des sich Selbst bestimmens). Drittens dieser Entschluß muß auch nach außen im Handeln wirksam werden können (Freiheit des Handelns).

Die sittliche Entscheidung des willensfreien Menschen muß erstens bei ihm selber liegen. Frei von jedem Zwange darf sie nicht einmal dem Zwange seiner eigenen zufälligen

Regungen und Erregungen folgen. Sie muß ganz aus seiner persönlichen Eigentätigkeit hervorgehen. Weder also darf fremde Kausalität in ihn hineinragen, noch darf sein Wählen von innerem Motivzwange getrieben sein. Träte es durch innere Mechanik ein, etwa kraft der Wirkung eines Motivs, das stärker als ein anderes wird, bestände es gar bloß im zufälligen Überwiegen eines Motivs über ein anderes, so würden wir sofort aufhören von Wahlfreiheit zu sprechen. Solche Verstärkung mag dem Wählen folgen. Es darf aber weder darin bestehen, noch davon abhängen. Nur wenn letzteres nicht der Fall ist, wenn das Wählen nicht von irgend welchen zudrängenden Motiven abhängt, ist es zweitens möglich, daß es sich, als eine neue Aktivität, den abdrängenden Antrieben gegenüber behauptet. Es wird dann denkbar, daß der aus Wahlfreiheit entsprungene Entschluß durch seinen eignen Akt bestimmende Kraft entfaltet, d. h. den zudrängenden Motiven einen Überschuß kausaler Stärke verleiht und die Bewegkraft der abdrängenden dämpft. Aus unserer innersten Aktivität entstanden, übte er seinerseits, indem er und solange er von der ganzen metaphysischen Kraft der Persönlichkeit, die mehr als alle ihre Akzidenzien ist, getragen wird, neue Aktivität. Der einmal vollzogene Wahlakt wirkte psychisch weiter. Mit dieser inneren oder psychischen Kausalität muß dann noch drittens normalerweise psychophysische Kausalität des Wahlaktes Hand in Hand gehen. Wir müssen fähig sein im Sinne der durch den Wahlentscheid bevorzugten Motive unsern Körper, unsere Sprachwerkzeuge, unsere Glieder zu bewegen.

Trifft der erste Punkt zu, daß das Wählen keinem Motivzwange gehorcht, sind wir willensfrei (wahlfrei) im psychologischen Sinne. Das ist Kants Kausalität durch „Freiheit". Trifft der zweite Punkt zu, daß das Wählen, mittels der Aktivität der dahinterstehenden Persönlichkeit, seinerseits Motivkraft übt (Selbstbestimmung), sind wir willensfrei im metaphysischen Sinne. Trifft

der dritte Punkt zu, daß das Wählen sich, ungehindert von außen, im Handeln betätigt, sind wir willensfrei im psychophysischen Sinne (Freiheit des Handelns).

Beim ersten Punkt blickt man, um dies zu betonen, retrospectiv auf die Genesis des Wählens und fragt: ist der wählende Wille ohnmächtig oder nicht gegenüber vorangehenden Einflüssen? Wie weit reicht seine eigene Bedingtheit vom früheren Seelenzustand? Woraus folgt er? Dies ist die Hauptfrage in allem Streite um die Willensfreiheit. Die Ohnmacht der Motive über den wählenden Willen verfechten hier die Indeterministen, leugnen die die Deterministen. Beim zweiten und dritten Punkte blickt man in die Zukunft hinein. Man fragt: ist der wählende Wille mächtig oder nicht zu nachfolgenden, sei es inneren, sei es äußeren Wirkungen? Was folgt aus ihm? Wie weit reicht seine Kraft, sich gegen anderes inneres Geschehen zu behaupten oder anderes inneres Geschehen zu bestimmen? Kann ferner der wählende Wille direkt oder indirekt alle die äußeren Effekte hervorbringen, die wir, indem wir uns wählend zu etwas entschließen, gern hervorbringen möchten?

Unsere früheren Untersuchungen**) legten dar, daß die Materialisten schon die Willensfreiheit im psychophysischen Sinne (oder Freiheit des Handelns), das heißt die physische Kausalität der wählenden Persönlichkeit, leugnen und leugnen müssen, ohne daß sie hiermit durchzukommen vermögen. Ebenso ist die innerpsychische Kausalität der wählenden Persönlichkeit durch den vollzogenen Wahlakt gegen den Sinn des materialistischen Systems, da dieses die seelischen Vorgänge nicht von einander, geschweige von einer geistigen Kraft hinter ihnen, sondern vom Gehirn

*) Über den Terminus „psychologische“ und „metaphysische“ Willensfreiheit in dem definierten Sinne vergleiche man mein Buch „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage“, 1901, S. 96. Für den Terminus „psychophysische Willensfreiheit“ darf ich mich auf Windelband „Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen“, Tübingen und Leipzig, Mohr 1904, berufen.

**) Vgl. oben S. 46ff.

abhängen läßt. Und gar die spontane Betätigung der geistigen Persönlichkeit im Wählen selbst, d. i. Kants Kausalität durch Freiheit, erscheint ihnen ohne allen Sinn.

Sinnlos freilich, haben wir gesehen, ist vielmehr der eigene Kausalbegriff der Materialisten. Ob sie von der toten, trägen Materie selbst Wirkungsfähigkeit aussagen oder ob sie diese auf Kräfte übertragen, die, einer Substanz anhaftend, nicht diese, sondern gerade nur andre Substanzen bewegen können, die also immer dort, wo sie nicht sind, wirken und dort, wo sie sind, nicht wirken, — das eine ist so widersinnig wie das andre. Hier liegt wahre Absurdität vor. Trotzdem haben sich die Materialisten bei jenen unvollziehbaren Begriffsbildungen beruhigt, ja, sie sprechen von solcher Kausalität der Materie und der Kräfte sogar wie von etwas Selbstverständlichem. Der Grund ist, daß sie sich berechtigt glauben, ihrerseits jeden amechanistischen Kausalbegriff, insbesondere die Spontanität des Wählens, als widersinnig verurteilen zu dürfen. Dies Urteil, werden wir bald sehen, muß kassiert werden. Indessen die Materialisten haben sich so fest in dasselbe verstrickt, sie vermeinen in der Annahme einer Kausalität durch Freiheit, obwohl hierin keine Absurdität ist, das Gespenst der Absurdität so deutlich zu sehen, daß sie gegen die wirkliche Absurdität ihrer eigenen Ursachslehre blind geworden sind. Voller Eifers die Spontanität und Kausalität eines freien Willens als widersinnig hinzustellen, glauben sie eben dadurch ihr System empfehlen zu können. Denn nun sieht es ja so aus, als ob die mechanische Kausalität als logisches Postulat allein übrig bliebe. Für die materialistische Weltanschauung bedeutet es hiernach eine wichtige Ergänzung, daß ihre Vertreter die Absurdität der Willensfreiheit und jeder ihr ähnlichen Kausalität behaupten.

Nicht minderes Kapital schlägt aus dem Kampfe, den man gegen die Möglichkeit von Willensfreiheit führt, die materialistische Geschichtsauffassung. Zwar lehrt ihr gegenüber jeder unbefangene Blick auf die Geschichte, daß dieselbe nicht so sehr von Ereignissen und den zuständlichen

Verhältnissen des Milieus, als vielmehr von frei wählenden, sich selbst bestimmenden und nach außen hin handelnden Persönlichkeiten vorwärts geschoben wird. Die Individuen sind ja nicht gezwungen, überhaupt zu handeln. Indem sie handeln, gleichviel wie, betätigen sie ihren freien Willen. Diese Handlungen des Augenblicks, bald eines großen Individuums, bald vieler kleiner, sind die lebendigen Quellen der Geschichte. Nach dem materialistischen Geschichtsprinzip aber kann und darf solcher Eindruck freien Handelns nicht bestehen bleiben; er muß optische Täuschung sein. Da gibt es keine libertas humana, sondern nur servitus humana. Da gilt der Mensch nicht als Persönlichkeit, der Motive hat und zwischen ihnen wählt, sondern als leerer Bewußtseinsboden, in den Motive hineinkommen. Wie jeder Einzelne nach der materialistischen Weltanschauung seelenlos ist, soll er nach dem materialistischen Geschichtsprinzip willenlos sein; dort der Spielball nervöser Prozesse, die nicht er bewegt, sondern die ihn bewegen; hier der Spielball einer sozialen Statik und Dynamik, d. h. preisgegeben sowohl den Einflüssen des Milieus, das ihn umspinnt, wie der wirtschaftlichen Strömungen, die ihn tragen. Erst so, indem die Persönlichkeit als kausaler, historischer Faktor ausscheidet, wird auf der geschichtlichen Bühne Platz gegeschaffen für die geschichtsmaterialistische Kausalität, für die unpersönliche Selbstbewegung der unwiderstehlich dahinschreitenden Kultur.

Wir haben uns jetzt überzeugt, wie sowohl die materialistische Weltanschauung als auch die materialistische Geschichtsauffassung gegen die Eigentätigkeit freier menschlicher Willen zugunsten einer blinden, sei es mechanistischen, sei es evolutionistischen Form der Kausalität interessiert ist und interessiert sein muß. Hören wir weiter, welche Waffen die Materialisten beiderlei Schattierung aufnehmen, um jede Annahme von Willensfreiheit wissenschaftlich zu vernichten. Sie bediene sich derselben Argumente, wie der Determinismus überhaupt. Einmal führen sie ein ethisches, sodann ein logisches Argument gegen

die Lehre von der Willensfreiheit ins Feld. Dieselbe, behaupten sie, sei für die Zwecke der Sittlichkeit nicht nur entbehrlich, sondern störend und hinderlich. Überdies verstoße die Annahme freien Wollens gegen das Kausalgesetz.

Indem wir uns zunächst dem ersten Argumente der Materialisten zuwenden, wird ihre Lehre unter eine neue Beleuchtung treten. Wir werden ihr ins Auge sehen, wie sie *im Lichte der Ethik* erscheint.

Der große Denker Kant hatte einst von dem sittlichen Postulat der Willensfreiheit gesprochen. Unsere modernen Deterministen drehen die Sache um. Nach ihnen gilt das Gegenteil: die Willensunfreiheit sei ethisches Postulat. Es brauche, versichern sie, gar nicht des freien Willens, um sittlich zu handeln, um tüchtige Menschen zu werden. Als Maschinen, als lebende Menschenmaschinen, könnten wir das auch, ja, als solche könnten wir es viel besser. Dies ist die ethische Behauptung der Deterministen und Materialisten. Schauen wir uns jetzt die Begründung an! Sie geschieht durch Ausschließung des Gegenteils. Die Deterministen glauben in der Meinung, freier Wille gehöre zur Sittlichkeit, einen Unsinn nachweisen zu können. Was bedeute nämlich die Annahme, daß in jemandem ein freier Wille hause? Sie bedeute, daß man ein zielloses Vermögen des Zufalls in ihn hineinlege. Wahlfreiheit sei dasselbe wie absoluter Zufall. Jemand sei wahlfrei, damit werde behauptet, er könne in jedem Augenblicke ohne Dazwischenkunft eines Motivs wählen, er könne in jedem Augenblicke nach Belieben wählen, und er könne in demselben Augenblicke gleich gut Entgegengesetztes wählen. Die vielgerühmte Willensfreiheit sei also nichts als absolute Willkür. Der Wille entscheide sich darnach irgend wann und irgendwie, warum, das wisse er selber nicht, er sei eben frei. Sein Tun: zufälliges, launisches Tappen ohne jede innere Regel; sein Wesen: ein besinnungsloses Fatum, das im Kern unseres Wesens hausen soll. Bei dieser Willkürfreiheit ohne Bestimmtheit und Zusammenhang sei gar nicht daran zu denken, daß der

betreffende Mensch ein sittlicher Charakter sein könne. Zum Charakter gehöre Stetigkeit und Festigkeit. Die Signatur des willensfreien Menschen aber müsse Charakterlosigkeit sein.

Obiges ist die übliche Polemik der Deterministen gegen die Willensfreiheit. Das eigene positive Ideal der Deterministen ist im Gegensatze dazu *die sittliche Maschine*. Ich werde bald dazu übergehen, diese Maschine zu schildern. Zuvor einige Worte über genannte Polemik.

Sie ist der Kampf gegen einen Feind, der so nur in der Phantasie der Deterministen existiert. Sie ist ein Kampf gegen Windmühlen. Der freie Wille ist kein solches Gespenst, kein leibhaftig gewordener Zufall, der im Menschen haust. Dergleichen selbständige Wesenheiten, die frei im leeren Seelenraume hausen, sind unsere psychischen Vorgänge überhaupt nicht. Auch unsere Willensvorgänge sind es nicht, wiewohl viele durch Schopenhauers Lehre gewöhnt sind dem „Willen" eine falsche Selbständigkeit zu geben*). Die Willensvorgänge sind, wie alle seelischen Vorgänge, erstens gebunden an eine Person, die sie hervorbringt, und sie sind zweitens, im besondern, verbunden mit andren seelischen Vorgängen, „Motive" genannt. Kein Wahlvorgang ist *ohne* Motive, auf die er sich bezieht, das geben alle Indeterministen den Deterministen zu. Aber weiterhin scheiden sich die Wege. Die Deterministen sagen, weil der Wahlvorgang nie ohne Motive ist,müsse er *durch* die Motive sein, er müsse in den Motiven selbst stecken. Die deskriptive und eben dadurch kritische Willenspsychologie zeigt es anders.**) Trotzdem das Wählen nie ohne Motive ist, ist es darum noch lange *nicht durch* die Motive. Das Wählen ist keine bloße Resultante der Motive; nicht diese bringen es als ihren Effekt hervor. Im Gegenteil: kein vorangehendes Motiv zwingt

*) Eine ausführliche Widerlegung der Willensmetaphysik von Schopenhauer und Nietzsche habe ich in meiner „Psychologie des Willens", S. 53—80 zu geben versucht.

**) Nähere Nachweise a. a. O. §§ 16, 17, 19. Vgl. oben S. 76 ff. über „Aufgipfelung".

uns durch seinen ursächlichen Antrieb, zu wählen; kein seelisches Ereignis, keine bestimmte Seelenverfassung hat eine solche kausierende Macht auf unsern Willensentscheid, daß dieser aus ihr einfach hervorgehen müßte, wie aus dem geschlagenen Feuerstein der Funke; keine Vorstellung, kein Wunsch läßt sich angeben, die in diesem Sinne unsern Entschluß jemals determinieren könnten. Vielmehr unser Wählen ist frei; nicht kausal hängt es von all den Motiven, Wünschen und Vorstellungen, die uns in einem gegebenen Augenblick erfüllen, ab. Es bezieht sich nur inhaltlich auf sie; denn es muß ja zwischen ihnen entscheiden. Eben indem es dies tut, indem sich unser freies Wählen zwischen mehreren Motiven entscheidet, bleibt es unabhängig von jedem einzelnen. Wohl aber hängt nach der indeterministischen Lehre das freie Wählen kausal von einem Ich ab.

Unser seelisches Ich, unsere geistige Persönlichkeit vollzieht den Willensakt. Sie reagiert, indem sie will, auf die Motive, aber in einer neuen und besonderen Weise und nach neuen und besonderen geistigen Gesetzen*). Dies ist also der Unterschied: gerade jene geistige Person und ihre geistigen Gesetze, die wir sehen, sehen die Deterministen nicht. Die sehen bloß ein mechanisches Seelenleben, seelisches Leben ohne Seele, kein Ich, das die seelischen Vorgänge hat, nur eine Unzahl vereinzelter Vorgänge, deren Summe das Ich sei. Unter solchen Voraussetzungen ergibt sich freilich die weitere deterministische Lehre mit Notwendigkeit. Wenn keine Person hinter unseren Seelentätigkeiten diese produziert, wenn andrerseits der freie Wille sich natürlich auch nicht selbst produzieren kann — das wäre die Zufallslehre, von der oben die Rede war, — was bleibt übrig? Daß andre vorangehende Seelenvorgänge den Willen rein mechanisch erzeugen, nämlich die Motive. Vielmehr das Wählen sei selbst ein Motiv, sagen die Deterministen. Wäh-

*) Es sind die Gesetze des „analytischen“ und „synthetischen“ Vorziehens“. Vgl. meine Schriften „Psychologie des Willens“, „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage“, „Glück und Sittlichkeit“.

len sei gar nichts anderes, als siegendes Motiv.

Und hier können wir nun auch sogleich die sittliche Maschine der Deterministen erblicken. Sittlicher Charakter, sagen die Deterministen, sei nichts anderes als Herrschaft der sittlichen Motive. Mit Hilfe von Methoden der Gewöhnung müsse man diese möglichst fest machen. Ich wiederhole, „mit Hilfe von Methoden der Gewöhnung". Das Gesetz der Gewohnheit soll benutzt werden, um die sittliche Maschine zu erzeugen. Das Gesetz der Gewohnheit sagt in seinem ersten Teile: hat ein seelischer Vorgang einmal stattgefunden, so bleibt eine Spur zurück, infolge deren ein ähnlicher Vorgang selbst dann wiederkehrt, wenn nur ein Teil der beiden Ursachen neu erregt ist. Es besagt in seinem zweiten Teile: mit der Zahl der Wiederholungen wächst die Kraft der Spur, d. h. um so weniger Teilursachen, die mit den ursprünglichen gleichartig wären, bedarf es, um den Vorgang neu zu erzeugen. Jene Spur selbst, unterrichtet uns das Gesetz drittens, ist eine physische und in Verhältnissen der Großhirnrinde begründet. Dort ändert sich, müssen wir annehmen, gelegentlich des betreffenden seelischen Vorgangs die Struktur gewisser Ganglien und Nervenfasern, indem sie gebahnter, ausgefahrener werden. Infolgedessen stellt sich dieselbe nervöse Erregung, mit ihr derselbe psychische Prozeß das nächste Mal leichter ein, nämlich schon bei geringerem Anstoße.

Die Befolgung dieses Gesetzes, sagen die Deterministen, sei trefflich geeignet, uns zu sittlichen Charakteren zu machen. Mit seiner Hilfe sollen wir die sittlichen Stimmungen, die in Augenblicken ruhiger, einsichtiger Überlegung über uns kommen, zu dauernden machen können. Wir haben nur, wenn wir in jenen Momenten ruhiger Überlegung etwa zu dem Resultat gekommen sind, dieses oder jenes Verhalten sei unserer nicht würdig oder es sei uns schädlich, in Zukunft allen äußern Gelegenheiten dazu aus dem Wege zu gehen. Und andrerseits, wenn wir zu dem Entschlusse ge-

kommen sind, uns eine Tugend anzugewöhnen, die wir noch nicht besitzen, so werden wir in Zukunft die Bedingungen zur Betätigung jener Tugend möglichst oft herbeiführen. Auf diese Weise, indem wir das Gesetz der Gewohnheit benutzen, werde unser Handeln allmählich ganz von selbst denjenigen Trieben und Motiven folgen, denen wir in Momenten ruhiger Erwägung, auf Grund einsichtiger Überlegung, den Vorzug geben, jenen Motiven, von denen wir naturgemäß wünschen, daß sie immer unser Handeln regieren möchten. Wohlgemerkt, unser Handeln, versichert man uns, werde auf diese Weise ganz von selbst den sittlichen Trieben und Motiven folgen. Damit präsentiert sich uns die im voraus angekündigte sittliche Maschine.

Sie kennen jetzt die deterministische Theorie, und sie erscheint Ihnen vielleicht ganz einleuchtend. Sie ist es aber ganz und gar nicht, so bestechend sie sich ausnimmt.

Ich bitte Sie, überlegen Sie sich das punctum saliens dieser Theorie. Es liegt dort, wo es darauf ankommt, die Maschine in Gang zu setzen, nämlich in den Momenten ruhiger Überlegung. Ganz schön, wenn wir in diesen Momenten ruhiger Überlegung frei wären. Aber sind wir das im Sinne der Deterministen? Folgt nicht nach ihnen dieses sogenannte ruhige Überlegen auch Motiven? Und werden diese Motive immer sittliche sein? Ist denn kaltblütige Ruhe eine Bürgschaft dafür, daß das Herz rein ist? Das ist das eine Bedenken. Doch beschwichtigen wir dasselbe. Geben wir bedingt zu, daß in Momenten ruhiger Überlegung sittliche Motive in uns die wirksamsten seien.*) Wir werden also die sittliche Selbsterziehung einleiten, wenn uns, und wir werden sie fort-

*) Über den richtigen Kern dieser Behauptung siehe „Glück und Sittlichkeit", S. 174. Nicht die sittlichen Motive werden wirksamer, sondern, indem die Wunschstärke der andern nachläßt, verliert das „naturhafte" Vorziehen den Maßstab seiner Betätigung und das „synthetische" Vorziehen tritt hervor. Das im Texte Folgende schließt sich an S. 366 ff. meiner „Psychologie des Willens" an.

führen, so lange uns das vorhandene Motiv auf Sittlichkeit Wert legen läßt. Aber wird das so bleiben? Unser seelisches Leben wechselt wie die Oberfläche des Meeres. Im nächsten Augenblicke steigen andre Motive aus dem Seelengrunde empor oder können es tun. Wie, wenn diese den betreffenden Menschen irgend etwas anderes als das früher Beschlossene für viel wünschenswerter erscheinen lassen? Kann da nicht schon ein starkes entgegengesetztes Motiv zu einem Handeln treiben, das das ganze löbliche Streben aus dem Geleise bringt? Die Antwort soll lauten: eben damit das nicht geschehe, festigen wir die sittlichen Motive durch Gewöhnung und Wiederholung. Allein festigen sich denn diese entgegenwirkenden Motive nicht auch durch Wiederholung? Auch sie tun das, auch sie gewinnen an Stärke. Dem Augenblicke, der sie beschert, werden nach dem Gesetze der Gewohnheit andre ähnliche Augenblicke folgen. Mit diesen kehren jene Motive wieder, in ihrer, an sich schon großen natürlichen Gewalt durch die Wiederholungen erst recht verstärkt. Und nun steht der Arme, der diese Motive hat, da und soll nach deterministischer Anweisung sittlich handeln. Er fragt, was tun? Man antwortet: „Gehe der Versuchung aus dem Wege.“ Er erwidert: „sie ist in meinen Gedanken längst da. Die neuen Motive lenken schon alle meine Vorstellungen und zwingen mich in ihren Bann, während mir das sittliche Motiv nur blaß und wie aus weiter Ferne erscheint.“

So bleibt den Deterministen nur der letzte Ausweg, unserm Zweifler Gegenmotive zu suggerieren. Sie halten ihm vielleicht die Unannehmlichkeiten vor, die aus seinem Handeln drohen, sie pochen an seine Eitelkeit, seinen Ehrgeiz. Das alles zeigt uns nur die Ohnmacht der deterministischen Sittlichkeitsempfehlungen. Immer sehen sie den Menschen in Fesseln. Ein Motiv soll ihn hierhin, ein Gegenmotiv dorthin treiben. Ihr Ideal ist ein Motivzwang, der die Menschen gleichmäßig alle Tage treibt, der sie in den Stricken der Gewohnheit auch an der gefährlichen Küste der Versuchung vorbeitreibt, so wie Odysseus, an den Mast gebunden, den Sirenen ent-

ging. Wenn es nur solches festes Motiv gäbe, und wenn es gerade ein sittliches wäre! Wie kommen die Deterministen dazu, stillschweigend gerade die sittlichen Motive als feste zu betrachten? Das ist in ihrem Systeme eine petitio principii. Ginge es wirklich in unserm Seelenleben nach dem Gesetze der Gewohnheit, eine Maschine käme dann freilich heraus; aber ich fürchte, ganz gewiß keine sittliche, sondern eine unsittliche. Unsre geläufigsten und am meisten wiederholten Motive sind gerade nicht die sittlichen. Die nicht-sittlichen Motive werden also durch das Gesetz der Gewohnheit am meisten gewinnen, wenn es nur auf dieses ankäme. Das berücksichtigt das Lutherwort vom „alten Adam" auch sehr wohl. Wir haben die Gewohnheit nicht für, sondern gegen unsern sittlichen Willen. Freie sittliche Tat muß uns aus dem gewohnten Schlendrian reißen.

Kurzum, jenes moderne Postulat, das die Möglichkeit sittlichen Handelns an Willensunfreiheit gebunden sein läßt, ist beinahe sinnlos. Die sittliche Maschine der Deterministen *könnte gar nicht erst zustande kommen.* Feste Motive, die sie voraussetzen müßten, gibt es überhaupt nicht.*) Die häufigsten Motive aber, eben deshalb diejenigen, die nach dem Gesetze der Gewohnheit am meisten verstärkt werden, sind die sinnlichen und selbstischen. Nicht also Willensunfreiheit, sondern Willensfreiheit ist das Postulat für sittliches Handeln. Leugnet den freien Willen und Ihr werft, ob Ihr es zugebt oder nicht, auch den Gedanken menschlicher Sittlichkeit in Trümmer!

Ich wende mich jetzt dem zweiten Argumente zu, mit dem die Materialisten, in Gemeinschaft mit allen Deterministen, die Annahme der Wahlfreiheit zu widerlegen meinen. Diese Annahme, sagen sie, sei logisch unmöglich.

*) Anders Windelband „Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen", Tübingen und Leipzig, Mohr 1904, S. 106. „Als Freiheit des Wählens erkannten wir die ungestörte Wirksamkeit der Persönlichkeit, die in jeder gegebenen Lage ihre konstanten Motive zur Entscheidung bringt."

Sie widerspreche dem obersten Gesetze, das alles irdische Geschehen beherrscht, dem Kausalgesetze.

Jede Veränderung im bisherigen Zustande der Welt, ob sie körperlich oder geistig sei, hat, belehrt uns das Kausalgesetz, ihre Ursache, aus der sie notwendig folgt. Den Deterministen fällt dieses Gesetz zusammen mit der Lehre von der kausalen Verkettung. Sie lehren die kausale Verkettung aller aufeinander folgenden Augenblicke des Weltgeschehens. Greifen wir einen solchen Augenblick heraus, etwa den jetzigen! Was jetzt, in diesem Augenblicke, in der Welt eintritt, hier dieses, dort jenes, an einem dritten Orte ein drittes Ereignis, wollen wir als „das augenblickliche Gesamtgeschehen" bezeichnen. Dieses Gesamtgeschehen, das eben jetzt überall, hier mit diesen, dort mit jenen Komponenten eintritt, ist, hören wir, keine Schöpfung aus nichts (richtig). Es sei durch den vorangehenden Zustand der Welt durch und durch bestimmt (bleibt zu untersuchen). Aus diesem vorangehenden Zustande der Welt, der Summe von Verhältnissen, die unmittelbar vor diesem Augenblicke bestehen, gehe das neue jetzige Geschehen unwiderruflich hervor. Es sei davon bis auf den letzten Rest vorherbestimmt, festgelegt, determiniert. Ohne das vorhergehende Geschehen wäre das neue Geschehen einerseits nicht möglich; andrerseits werde eben dadurch das neue Geschehen in allen seinen Einzelheiten gemacht, bewirkt, hervorgebracht. So hänge der gegenwärtige Augenblick kausal vom vorhergehenden ab (ja, aber mit unterschiedener Kausalität). Von letzterem gelte wiederum dasselbe. Sie brauchen, mit den Materialisten, diese Reihe nur fortzusetzen, und vor Ihren Augen erhebt sich eine Kette, eine furchtbare, gewaltige, dämonische Kette, an der Sie, ich, wir alle liegen. Servitus humana! Alles, was ist, war und sein wird, hängt, wenn die Materialisten recht haben, an dieser Kette der kausalen, sich immer weiter nach rückwärts erstreckenden Notwendigkeit. Durch das, was früher dagewesen ist, ist hiernach notwendig bestimmt, was geschieht und was künftig geschehen wird. Da gäbe es kein Entrinnen. Alle Wissen-

schaft, fügen die Materialisten zum Überfluß hinzu, werde aufgehoben, wenn man an den Gedanken des Kausal n e x u s rühre und spontanes Wählen annehme.

Gleich in der letzteren Behauptung muß ein F e h l e r stecken. Gegen die angebliche wissenschaftliche Notwendigkeit des Kausalnexus, welcher allerdings Wahl- u n f r e i h e i t *fordert*, halte ich ein schlichtes Faktum, das Wahl f r e i h e i t *beweist*. Dies schlichte und doch große Faktum ist d a s D a s e i n v o n W i s s e n s c h a f t s e l b s t. Wodurch ermöglicht sich denn all und jede Wissenschaft als durch die Wahl zwischen für wahr und für falsch gehaltenen Vorstellungen? Solche Wahl macht sich aber nie von selbst, weder in psychophysischen, noch in psychologischen Kausalketten. Es gibt allerdings Gedankengänge, die sich in gewisser Weise von selbst, ohne geistige Spontaneität, machen. Das sind die bloßen Assoziationsverläufe. Gerade durch das, was ihnen fehlt, weisen diese aber auf das hin, was in den Gedankengängen der Wissenschaft hinzukommt. Dort mechanisch zusammengeratene, hier in logischer Auslese zusammengeordnete Vorstellungen. In den Assoziationsverläufen ist keine Rede von logischer Gliederung, wie in den Gedankenketten der Wissenschaft. Der Assoziationsverlauf liefert vielmehr richtige und falsche Vorstellungen bunt durcheinander gemischt und beide mit derselben psychologischen Notwendigkeit. In diesem beständigen Strome als solchem gibt es keine Wertung nach der Norm der Wahrheit, geschweige jene Scheidung zwischen wahren und falschen Vorstellungen, durch die nur die ersteren herausgegriffen und mit andern für wahr gehaltenen Vorstellungen systematisch, nach inneren Zusammenhängen der Sachen, zusammengeordnet werden. Folglich, wo solche systematische Gliederung, mit anderen Worten Wissenschaft ist, steht notwendig die geistige Tat wahlfreier Wesen dahinter, die den blinden Assoziationsstrom nach der Norm der Wahrheit gesichtet und zerrissen haben.

Noch auf etwas anderes weise ich hin: auf die L e i c h -

tigkeit und Natürlichkeit, mit der sich den Menschen die Vorstellung der Wahlfreiheit anbietet, und auf die Zähigkeit, mit der sie festgehalten wird. Jeder Mensch hat ja diese Vorstellung; eben deswegen sah sich Descartes veranlaßt, sie zu den angeborenen Ideen zu zählen. Wie könnte sie entstehen, warum wird sie nicht sogleich wieder von jedem verworfen, wenn wir gezwungen wären, nach dem Gesetze der Kausalverkettung zu denken? Spinoza gab an, wir hielten unsern wählenden Willen deswegen für frei, weil uns die letzten Ursachen desselben unbekannt blieben. Aber äußerem Geschehen gegenüber fahren wir doch hartnäckig fort, an die Verursachung der dort wahrgenommenen Vorgänge durch irgend etwas anderes zu glauben, auch wenn wir die betreffenden Ursachen nicht zu finden vermögen. Nein, die Sache liegt anders. Wir beruhigen uns darum beim Gedanken der Freiheit unseres wählenden Willens, darum forschen wir gar nicht weiter nach einer erst noch zu erkennenden Ursache unserer Entschlüsse und Entscheidungen, weil wir als solche Ursache unmittelbar die allerbekannteste erleben, unser Ich. Nicht die Ursachlosigkeit unseres Willens, auch nicht irgend welche Verlegenheit über die Ursache desselben bedeutet uns also der Gedanke der Wahlfreiheit; sondern wir statuieren und erfahren in jenem Erlebnisse auf das allersicherste eine andre Kausalität, als diejenige ist, die uns bei toten Dingen entgegentritt. Es ist die Kausalität selbsttätiger Wesen.

Dies führt uns auf den Fehler der materialistischen und deterministischen Argumentation. Derselbe ist handgreiflich. Man verwechselt nämlich das Postulat des Kausal*gesetzes* mit der Lehre vom kausalen Zusammenhange, der kausalen Verkettung, dem Kausal*nexus*.

Das Kausal*gesetz*, hörten wir vorhin, lautet: jede Veränderung hat eine Ursache, ohne die sie nicht erfolgen kann, mit deren Wirksamkeit sie erfolgen

— und zwar bei gleicher Wirksamkeit stets wieder ebenso von neuem erfolgen — muß. Dieses Gesetz ist unumstößlich, und zumal in der deutschen Sprache ist es sehr glücklich ausgedrückt. Ur-Sache ist die anfangende S a c h e. Das Gesetz besagt, nach seinem Sprachsinn, daß keine Veränderung in der Luft schwebt, sondern daß jede a n einer Sache, einem Ding und d u r c h dies Ding geschieht, indem es den Anfang macht. Wenn das Ding, die Sache anfängt, d. h. wirksam ist, geschieht die Veränderung, und wenn es s o wirksam ist, geschieht die Veränderung s o. Jeder Vorgang, auch jeder Willensvorgang, nennen wir ihn *w*, muß in diesem Sinne eine Ursache *u* haben. N i c h t logisch notwendig ist dagegen die Idee des Kausal*nexus*. Die Ursache u_1 besagt letztere Idee, bedarf für jene ihre Tätigkeit, durch die sie den Vorgang *w* erzeugt, ihrerseits auch w i e d e r einer Ursache u^1. Für die Ursache u^1 aber gelte nochmals das Gleiche. So erhielten wir allerdings das Bild einer lückenlosen, unendlichen Kausalkette, deren Beginn in den Anfang der Welt hineinreicht. Aber dieses Bild, diese Idee der Kausal v e r k e t t u n g, wiederhole ich, hat nicht die gleiche logische Gültigkeit wie das Kausal g e s e t z. Letzteres ist ihr vielmehr übergeordnet. Der Gedanke des Kausalnexus entspricht nur einer von *zwei* m ö g l i c h e n *Anwendungen* d e s K a u s a l g e s e t z e s, und zwar der auf tote Substanzen. Daneben gibt es noch eine zweite Anwendung des Kausalgesetzes. Es ist die auf lebende Substanzen. Jede dieser beiden Anwendungen hat sich nach dem Begriffe der lebenden, bezw. toten Substanzen zu richten. Welches ist denn dieser Begriff?

T o t e Substanzen sind solche, die sich n i c h t a u s s i c h s e l b s t h e r a u s verändern können, l e b e n d e Substanzen sind solche, die sich a u s s i c h s e l b s t h e r a u s verändern können. Man mag leugnen, daß es lebende Substanzen gibt. Will man sich aber überhaupt einen Begriff von solchen machen, so kann es kein anderer als der eben genannte einer in sich selbst regsamen Aktivität sein. S o denken wir uns die lebende Substanz, wenn wir

z. B. von ihrer „Anpassung“ reden; so, in selbsteigener Spontaneität erfährt ein jeder sich im sittlichen und logischen Tun, in jeder Wahl von Zwecken und Mitteln. Wenden wir das Kausalgesetz auf *tote* Substanzen an, so ergibt sich aus dem Begriffe derselben, daß die Ursache ihrer Veränderung nur eine andre fremde Substanz sein kann. Diese muß, damit sich die erste auswirken, daß sie irgend einen Effekt hervorbringen kann, vorher auf dieselbe einwirken. Denn aus sich selbst bringen tote Substanzen kein Geschehen hervor. Ist nun auch die zweite Substanz eine tote, so kommt sie zu jener Einwirkung auf die erste Substanz auch ihrerseits nicht von selbst; auch sie bedarf dazu eines fremden Anstoßes von außen usw. Hieraus ergibt sich zugleich, daß bei toten Substanzen alles Wirken nur Energie-Weitergabe, nicht Energie-Schöpfung sein kann.

Wenden wir dagegen den Gedanken des Kausalgesetzes, also den Gedanken, daß jede Veränderung eine Ursache hat, auf *lebende* Substanzen an, so sehen wir, daß uns nichts nötigt, beim Suchen nach der Ursache ihrer Veränderungen über sie hinauszugehen. Der Begriff der lebenden Substanz erlaubt, als die Ursache ihrer Veränderungen sie selbst zu setzen. Natürlich schließt der Begriff der lebenden Substanz nicht aus, daß sie zu manchen ihrer Veränderungen auch von Mitursachen veranlaßt werden kann. Dies bezeichnen wir dann als die „Rezeptivität“ solcher Substanzen. Aber der Begriff der lebenden Substanzen schließt ein, daß einige ihrer Veränderungen sicher sie selbst zur alleinigen Ursache haben. Sie selbst sind es, die im echten und eigentlichen Sinne des Sprachgebrauchs von „Ur“sachen, d. i. Anfang machenden Dingen zu wirken anfangen und dadurch eigentätig jene neuen Vorgänge in sich erzeugen. Man nennt das die „Spontaneität“ der genannten Substanzen. Wir erhalten hierbei das Bild einer Reihe mit immer neuen Anfängen.

Die von uns zuerst geschilderte Kette, die sich bei Anwendung des Kausalgesetzes auf tote Substanzen ergab, führt den Namen der Naturkausalität schlechthin, nämlich der unorganischen Naturkausalität. Als

„Reaktionen“ sodann bezeichnen wir alle Veränderungen, die lebenden, aber insofern receptiven Substanzen durch Reize“, d. i. durch äußere oder innere Mitursachen abgenötigt werden. Dergleichen Reaktionen fallen auch noch unter den Begriff der Naturkausalität, wenn man diesen Begriff weiter faßt. Sie sind das „natürliche“ Geschehen im Reiche der Organismen. Für die dritte Reihe neuer Anfänge, in der die Dinge spontan, ganz aus ihrem eigenen Wesen heraus, wirken, bietet menschlich-geschichtliches Leben, insbesondere jedes Kultursystem eine Veranschaulichung, z. B. das Kultursystem der Sitte oder das der Kunst oder das der Wissenschaft. Hier kommt überall zur Tradition die neu schaffende Originalität hinzu. Der Blick auf diese Systeme, auf das geistige Leben überhaupt, beweist uns, daß es spontan tätige Substanzen gibt, daß Willensfreiheit nicht nur logisch möglich, sondern, wie uns das schon das Faktum der Wissenschaft erhärtet hatte,*) daß sie wirklich ist.

Der Grundirrtum des Materialismus in unserer Frage liegt nun klar vor Ihren Augen. Die logische Argumentation der Materialisten besteht vor der Logik nicht. Für das unbedingt gültige Kausalgesetz: „jede Veränderung hat eine Ursache,“ hat sich ihrem Denken der ganz verschiedene und nur bedingt gültige Satz eingeschoben „jede Veränderung hat eine fremde Ursache“. Da mußte sich ihnen der Begriff von Geist und Leben verfälschen. Auch Geist und Leben erscheint ihnen sofort abhängig, durch und durch bestimmt von etwas Fremdem, Äußerlichem: von träger Materie, totem Stoff, blinder Kraft. Indem ihnen insbesondere auch das Willensleben in den Anblick der „Naturkausalität“ rückt, erscheint dasselbe notwendig bis in die letzten Fasern determiniert, getrieben von mächtigen Strömungen, die es mit sich reißen: vom Strom der Vorstellungen und Motive in uns, vom Strome des sozialen

*) Vgl. oben S. 121.

Milieus um uns und vom Strom der Kulturentwicklung, der über uns dahinrollt. Da bleibt für den freien Willen freier Wesen freilich nichts übrig, als daß er zur bloßen Schimäre, zur Absurdität wird.

Wir dürfen hier an einer auffälligen Tatsache nicht vorbeigehen. Haben denn bloß Materialisten den freien Willen geleugnet? Keineswegs. In diesem Punkte finden sich Männer auf ihrer Seite, deren Gedanken und Wege sonst mit denen der Materialisten himmelweit auseinandergehen. Gerade so bedeutende Theologen, wie Augustin, Calvin, Luther, haben gemeint, die Möglichkeit freien Wählens leugnen zu sollen. Sie haben sich hierbei ausschließlich, zu ausschließlich vom religiösen Gesichtspunkte leiten lassen. Weil ihr theologischer Standpunkt die Willensfreiheit, wie sie dieselbe auffaßten,*) abzulehnen gebot, glaubten sie überall im menschlichen Handeln Willensunfreiheit aussagen zu müssen. Sie schematisierten deshalb ihre Behauptung auch für die alltäglichsten Willensentscheide, z. B. den, nach Belieben die rechte oder die linke Hand aufzuheben. Sie modelten nach den Forderungen des religiösen Bedürfnisses alle möglichen Erfahrungen um, bei denen eine religiöse Notwendigkeit, Willensunfreiheit anzunehmen, gar nicht besteht, wohl aber die Annahme der Willensfreiheit um so einfacher, natürlicher und verständlicher ist. Trotzdem wäre es verkehrt, das Urteil dieser Männer zu ignorieren. Hat auch ihr Blick, der anderswohin gerichtet war, die Tatsachen außerhalb des religiösen Kreises mißkannt, in diesem Kreise waren sie Meister. Es muß doch irgend einen Grund gehabt haben, daß sie die inneren Tatsachen, um deren Ausdruck sie bemüht waren, zu verfälschen glaubten, wenn sie dafür den Begriff der Wahlfreiheit gelten ließen.

In der Tat, unsre eigene Darlegung kann ihnen entgegenkommen. Wir haben oben untersucht, wodurch die Veränderungen, die sich an lebenden Substanzen abspielen,

*) Nämlich als eine Fähigkeit, uns selbst zu verändern; vgl. das im Text Folgende.

verursacht würden. Mit einigen dieser Veränderungen sahen wir sie in reaktiver naturgesetzlicher Tätigkeit auf innere oder äußere „Reize“ antworten; von andern erwiesen sie sich als die spontane und alleinige Ursache. Unter diesen Begriff der Veränderung, den einzigen, den wir bisher voraussetzten, paßt indessen nicht alles, was erlebt werden kann. Er trifft, wenn wir uns hier auf seelisches Leben beschränken, nur unsre Bewußtseinsvorgänge, jene kommenden und gehenden seelischen Ereignisse, die wir haben oder tun, die wohl zu unseren Ich gehören, es aber, wie wir mit Recht überzeugt sind, nicht ausmachen und bilden. Wir mögen noch so sehr solche Bewußtseinsvorgänge erleiden (z. B. einen Schmerz) oder ausüben (z. B. eine Wahl). Wir selbst, empfinden wir deutlich, bleiben im Vollziehen solcher Veränderungen doch was wir sind: die unbewegten Verursacher der Bewegung, um mit Aristoteles zu sprechen. Ich sagte, wir „verändern uns“ selbst nicht, und gebrauche hiermit schon einen andern Begriff als den obigen hergebrachten der „Veränderung von Accidentien“. Jener andre zweite Sinn von „Veränderung“ sagt dasselbe wie Umänderung, Verwandlung. Es fragt sich nur, ob es solche bei lebenden und insbesondere beseelten Wesen gibt. Gäbe es solche, so sehen wir schon ein: hier würde der Begriff der „Willensfreiheit“, allgemeiner der „Spontaneität“, seine Grenze finden. Wenn wir uns spontan betätigen, wenn diese Betätigungen aus unsern eigensten Wesen heraus geschehen sollen, so erreicht diese Betätigung unser Wesen selbst nicht. Sie setzt voraus, daß wir ein bestimmtes Wesen haben, nicht aber, daß es sich während der Betätigung wandelt. So sehen wir, Wesenswandel ist durch keinerlei spontane Betätigung zu erreichen. Nichtsdestoweniger ist solcher Wesenswandel eine Lebenstatsache.

Nicht an den Prozeß der Entwicklung brauche ich zu erinnern, der sich in allem organischen Leben zeigt. Um sein Mysterium aufzuhellen, kämen wir doch nicht über Analogien des Selbsterlebten, im Bewußtsein Erfahrenen

hinaus. Aber ich nannte den Prozeß der Wesensbildung.*) Auf ihn fällt nun ein Licht. Das ist ein Wesenswandel, den wir im Berührung mit Werten erfahren, die über uns liegen, kein bleibender Wesenswandel, leider nicht. Aber so lange jene Werte „uns erfüllen" und „in uns leben", spüren wir diese Verwandlung. Ich habe die letztere in meiner „Ethik" **) als einen „realen Personwert", zu dem wir nichts tun können, sondern der über uns kommt, zu schildern versucht. Sie ist etwas, was jenseits der Sphäre unserer Willensfreiheit liegt, wie diese selbst uns über die Sphäre der Naturkausalität hinaushebt. Es ist, als ob wir durch eine andre, höhere Kausalität über uns selbst hinausgetragen werden. Solches Erleben ist es auch, soviel ich sehe, mit dessen begrifflicher Formulierung jene großen Theologen gerungen haben. Sie hatten recht, hier von einer *μετάνοια* zu reden, die unserer Willensfreiheit entzogen ist. Sie fehlten, wenn sie ihm zu Liebe die Willensfreiheit, durch die wir erst selbsttätige Persönlichkeiten sind, glaubten leugnen zu müssen.

*) Vgl. oben S. 107.

**) Vgl. „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage", S. 136, 241, 245, 250 ff.

BOUND BY